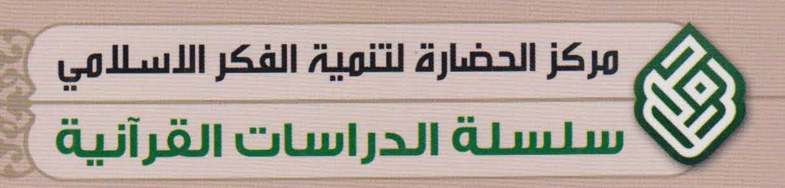


دراسات في

تفسير النّص القرآني

الجزء الثاني

التأويل والأفهوم القرآني

مجموعة من الباحثين

مكتبة
مؤمن قريش
mooamenquraish.blogspot.com

دراسات في

تفسير النّص القرآني

التأويل والأفهوم القرآني

دراسات في

تفسير النّص القرآني

الجزء الثاني

التأويل والأفهوم القرآني

مجموعة من المؤلّفين



المؤلف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: دراسات في تفسير النّص القرآني ـ الجزء الثاني
الترجمة: فريق الترجمة في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
المراجعة والتقويم: حسين قبيسي

الطبعة الأولى: بيروت، 2007



Dirasaton fi
Tafsir Annas Al-Korani

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بنايـة الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الأفهوم القرآني
ونظريات تشكُّل الخطاب

السيد محمد مصطفوي

الأفهوم القرآني
ونظريات تشكُّل الخطاب

السيد محمد مصطفوي

توطئة

ما هو الأساس في فهم القرآن الكريم وآياته؟ هل القرآن له اعتباراته الخاصة في تكوين الأفهوم أم يتبع النظام اللغوي العام؟ أم يتجاوز النظام اللغوي ويستعين من الأنظومات الأخرى ذات الصلة أيضاً؟. ما هي الاعتبارات التي يمكن الاعتماد عليها لتضييق أو توسعة دائرة الخطاب من منطلق قرآني؟. هل هناك حقائق شرعية ـ قرآنية على مستوى الألفاظ ومعانيها؟ هل يمكن الاستناد إلى نظريات الخطاب في تكوين الأفهوم القرآني؟. هذه وغيرها من الأسئلة الفرعية سنحاول الإجابة عليها في هذا البحث.

ولكن ينبغي قبل كل شيء أن نشير إلى أن المهتمين بالتفسير وفهم النصّ يميّزون بين معنى النّص وأفهومه. ويعتبر هؤلاء أن المعنى يتصل بالاعتبارات الدلالية التركيبية للنّص بخلاف الأفهوم؛ حيث إنّه يرتبط بالموقف الذي تتم فيه قراءة النّص، ويعبّرون عن ذلك بـ«الوظيفة الاتصالية» التي تستحضر الهدف المقصود وسياق الحدث وإطاره، ولا يُقتَصَر فيها على النّص فقط بل يُعتَمَد على تراكم معقّد من معنى النّص وعوامل تكوين الموقف وفهمه.

وبتعبير آخر، إن الأفهوم يتكوَّن من خلال جدلية «النَّص» و«المتلقِّي»، ولهما هيمنة أساسية على عملية الفهم لا شكلية. ولم يخرج النَّص القرآني على كلام العرب وإنما مَنَح متلقيه حرّية في اكتشاف دلالاته المتجددة، وأول خطاب وجّه إلى المتلقي هو خطاب الاعتبار المسمّى بـ«النّصبة»، وهو واحد من الدلالات الخمس التي ذكرها «الجاحظ»:

«فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق وجامد ونائم، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معرّبة من جهة البرهان، ولذلك قال الأول: سل الأرض، فقل: من شق أنهارك، وغرس أشجارك وجني ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً»[1].

لقد أصبحت أشياء الكون واسطة لإيصال رسالة إلى المتلقي ليتمعّن في جوهر الأشياء الماثلة أمامه وحقيقة وجودها وموجدها، فإن باعثها هو الله سبحانه. فأساس خطاب الاعتبار إذن إعمال العقل، وتحريك الفكر. فالنصبة «أداة تواصل تحمل رسالة صامتة، أو خطاب بالحال. . .ومصدر الرسالة، وباثها هو الله خالق العالم، ومتلقيها هو الإنسان الذي يتأمل الكون من حوله فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية»[2].

---

(1) الجاحظ، عمر بن بحر: البيان والتبيين، ج1، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت.، ص 81.

(2) بن مليح، د. إدريس: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ط1، 1984، نقلاً عن: المبارك، د. محمد: استقبال النّص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص 15.

1 ـ الأفهوم: تعريفه ومراحل تكوينه

1-1 ـ المقصود بالأفهوم

انطلاقاً مما سبق ذكره من التمييز بين معنى النص وأفهومه، ونرى أن المعنى يرجع إلى المعرفة التبيينيَّة التي تعتمد على قواعد اللغة، ويُعنى بالمستويات اللغوية الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، من خلال ظواهر كل مستوى، بخلاف الأفهوم؛ إذ يرجع إلى المعرفة التفسيرية، ويعتمد على قواعد التفسير والتأويل ويرتبط بالاتصال اللغوي، وأطرافه وشروطه، وقواعده وآثاره، وأشكال التفاعل، ومستويات الاستخدام، وتضمينات الدلالة وصور التلقي، والسياق وخلفية القارئ وكفاياته، والوسائل والأدوات المستخدمة في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، ومدى القدرة على إبراز إمكانات النصوص وطاقاته اللامحدودة في المعرفة التفسيرية.

كما أن الأفهوم يتأثر بالتضمينات النظرية والمجال المعرفي الذي تتم فيه عملية التثوير والاكتناز. ويتصل بدائرة المصطلح ومداه المعرفي، وقَبْلياته وبَعْدياته، والشحنة المعرفية المرافقة له، وخصائصه الحضارية، وهيمنته المقولية وغيرها.

وعليه، نستطيع القول: إن «الأفهوم» داخل كل لغة يعيد «تنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها المختلفة. إنّه في الواقع عملية تأطير لأفكار ترتّب العالم على نحو يتلاءم مع مقولات الذهن والوجدان المتجسدين في اللسان. . . هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات»[1].

---

(1) جهامي، د. جيرار: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، ط1، دار المشرق، بيروت، 1994، ص 13.

من هنا، وبالاستناد إلى اللسانية والاستعارة منها، نستطيع أن نميّز بين مستويين للّغة:

مستوى العبارة ومستوى المضمون، ويشمل مستوى العبارة مجالين من اللسانية هما: جوهر العبارة (الفونيطيقا)، وصورة العبارة (الفونولوجيا). كما أن مستوى المضمون يشمل مجالين آخرين هما: صورة المضمون (علم المبنى)، وجوهر المضمون (علم المعنى)، ومع أهمية مستوى العبارة في تكوين الأفهوم، إلاّ أن محور التركيز فيه هو على المضمون الذي يتَّصل بعلمي المبنى والمعنى.

وتأسيساً على ما سبق، فإن أي بحث أفهومي لم يتطرق إلى تاريخ الأفهوم وظروفه والنظام المعرفي الذي ينتمي إليه، يبقى قاصراً عن الإحاطة الكاملة به. إن التعرّف على مكونات الأفهوم ومؤسساته جزء لا يتجزأ من المعرفة المعمقة بالأفهوم.

1 ـ 2 ـ مراحل تكوُّن الأفهوم

نستطيع أن نميّز بالنظرة التاريخية والمقارنة إلى الأفهوم مراحل ثلاثاً أساسية، هي: مرحلة الولادة، مرحلة النماء والتطوير، ومرحلة الاستعمال والتوظيف، وفي ما يلي شرح موجز لهذه المراحل:

1 ـ 2 ـ 1 ـ مرحلة الولادة:

لكل أفهوم مرحلة ولادة، وهي تارة تتم عبر الاشتقاق، وأخرى عبر التركيب، وثالثة بالتطويع، ورابعة بالنقل، وخامسة بالتوريد وهكذا. على أن الولادة في جميع هذه الصور تارة طبيعية وأخرى قسرية. ونعني بالولادة الطبيعية تلك الولادة التي تتحقق في شروطها التاريخية والثقافية ومن خلال أنظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه المرجعية ومكوناتها، وفي رأسها الموروث الثقافي، والبيئة الاجتماعية، والنظرة إلى الذات والآخر، بل النظرة إلى الكون والإنسان والمستقبل.

كل ذلك بالرجوع إلى المناهج والقواعد، والرؤى والأساليب المعتمدة في اللغة المرجعية وثقافتها.

كما نعني بالولادة القسرية كل ولادة تتم بالانصياع لأنساق ومناهج وأساليب لا صلة لها بالثقافة والأنظومة المرجعية، وتتحقق في ظروف الإقصاء، والاستبعاد، والتعسُّف.

وعليه، فكل تركيب، أو اشتقاق، أو توريد، أو نقل أو تطويع يتم في الظروف الطبيعية، هي أصيلة ومتّسقة مع متطلبات المرجعية اللغوية وثقافتها وظروفها التاريخية.

كما أن كل تركيب، أو اشتقاق، أو توريد، أو نقل أو تطويع يتم في ظروف الإكراه والهيمنة، وبالاستناد إلى مرجعيات أخرى، وفي ظل مركزية ثقافة الآخر، هي غير طبيعية، دخيلة وتعسفية.

ولكن ليس كل استعارة أو توريد دخيلاً وقسرياً، بل يتصل ذلك بمدى الخضوع والإخضاع، فإن أدت الاستعارة والتوريد إلى الخضوع لشروط وقَبْليات وبَعْديات الثقافة المستعارة والمستورد منها فهما دخيلان. في حين أنهما إن خضعا لإشتراطات قبلية وبعدية من الأنظومة المرجعية المعتمدة، فهما أصيلان طبيعيان. ولذلك نجد في القرآن الكريم تطويعاً واستعاراتٍ كثيرةً من لغات وثقافات أخرى ولكن ضمن شروط المرجعية اللغوية (اللغة العربية)، والمرجعية الأفهومية (القرآنية).

1 ـ 2 ـ 2 ـ مرحلة التطوّر:

إن «الأفهوم» هو الوجود الحقيقي والعملي للوعي بالأشياء والآخرين، فبالإضافة إلى دوره الوظيفي الاسمي والإشاري والنفسي والعاطفي و. . . في دائرة الكلام اللغوي، فإنه يقوم بتنظيم معارف الإنسان عن العالم الموضوعي وتصنيفها وبثها في الوعي الإنساني.

ويخضع «الأفهوم» لاعتبارات الشكل (الصورة)، الدلالة (الرسالة)، والتضمين:

أولاً: الأفهوم والعبارة:

يخضع الأفهوم في مرحلة العبارة لاعتبارات الشكل، انطلاقاً من التكوين الصوتي؛ حيث إنَّ اللغة العربية تنتمي إلى النظام الثلاثي (الأنماط الرئيسة)، بخلاف اللاتينية التي تنتمي إلى الخماسي، والإيطالية إلى السباعي، والإنكليزية إلى التساعي[1].

مروراً بالاشتقاق الصرفي؛ حيث إن له مفاعيله على مستوى الدلالة، ولعلّ من اشتقاق التوهم في العربية ما ذكره الفراء عن امرأة من غنيّ قالت: «رثأت زوجي بأبيات»، فهمزت تريد: «رثيته»، فقال الفراء: «وهذا من المرأة على التوهّم؛ لأنّها رأتهم يقولون: «رثأت اللبن، فظنّت أن المرثية منها»[2]. ومن ذلك قول الزمخشري: «من بدع التفاسير قول من قال: إن الإمام في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَـٰمِهِمْ﴾[3] جمع «أم» وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم دون آبائهم. وهذا غلط أوجبه جهله بالتعريف، فإنَّ «أماً» لا يجمع على إمام»[4].

ووصولاً إلى التركيب النحوي المبني على قواعد صارمة ضمن مبدأ «طواعية التركيب» التي أوجدت العلاقة المتينة بين الوظيفة والموقع النحوي للكلمة، فسهَّل على ناظم الكلام في العربية تقديم كلمة أو تأخيرها إن أمن اللبس، كما هو الحال في نائب الفاعل، والمبتدأ

---

(1) راجع: د. رمزي بعلبكي: فقه العربية المقارن، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1999، ص 32.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 17.

(3) سورة الإسراء: الآية 71.

(4) السيوطي، عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 214.

والخبر، والحال وعاملها المتصرِّف، والمستثنى والمستثنى منه، والصفة والموصوف وغيرها.

ثانياً: الأفهوم والدلالة:

يخضع الأفهوم في مرحلة الدلالة لاعتبارات قبلية ومقارنة وذلك ضمن المستويات التالية:

أ ـ المستوى التاريخي

انطلاقاً من أنه لا وجود لأفهوم أحادي المكوّن، وأن لكل أفهوم مكوناته الأساسية والطارئة من خلال تاريخيته وحركيته، التي تؤدي إلى تعرّضه لعمليات التحريف والتلبيس، يتطلب ذلك منا أن نرى الأفهوم في إطاره التاريخي في أبعاده الثقافية، السياسية والاجتماعية، ونرصد حركته في الزمان والمكان. ومن الأمثلة على ذلك رصد السيد محمد باقر الصدر لمفهوم «الاجتهاد» في الثقافة الإمامية[1]. ورصد مجيد عبد الرحمن لمفهوم «الفقر»[2] انطلاقاً من تقويض الدلالة الآنية للمفهوم واستعادة دلالة الفقر الاختياري المرتبط بالزهد والروحانية وبالرجوع إلى الأنظومة المرجعية وحديث الرسول(ص): «الفقر فخري»[3]. ورصد محمد عبد الله درّاز لمفهوم «الدين»[4]، بدراسة الخلفية التاريخية للأفهوم في مختلف التجارب الحضارية، وبيان وجوه تصريف اللفظ واختلافات اشتقاقه الذي يؤدي إلى اختلاف الصورة.

---

(1) راجع: الصدر (السيد محمد باقر): المعالم الجديدة، ط3، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1981، ص 22-29.

(2) أنظر: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج2، معهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1418هـ، 1998م، ص 321.

(3) ميزان الحكمة، ج4، دار الحديث، قم، د.ت.، ص 3217.

(4) أنظر: درّاز (د. محمد عبد الله): الدين، بحوث ممهدة في تاريخ الأديان. دار الفكر العربي، القاهرة. د.ت.

ب ـ المستوى السياقي

السياق عبارة عن الفضاء الذي يحيط بالكلام، وما يكتنف الجمل والعبارات من قرائن ومحددات وعلامات تساهم في بلورة المراد. وبعبارة أخرى، السياق عبارة عن: «كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه، من دوال أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أم حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»[1].

حيث نستطيع من خلال معرفة السياق والمنطق الداخلي الذي يحكم النّص أن نحدِّد المعنى المراد من الكلام، وبناء الأفهوم المتسّق مع النّص. ورد عن «ابن جرير الطبري»، في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. أن المراد من «الملك» هو الملك والثراء الأخروي في الجنّة[3]. واعترض عليه «الشريف الرضي» مستنداً إلى «السياق» الذي يحكم النّص، قائلاً إن «الملك» الذي يهبه الله تعالى ـ وينزعه من عباده هو في الدنيا دون الآخرة[4].

كما استند الطباطبائي[5] إلى «السياق» لنفي ما اتفق عليه المفسّرون بمدنية الآية الرابعة والعشرين من سورة المعارج: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ

---

(1) الصدر (السيد محمد باقر): دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص 103 ـ 104.

(2) سورة آل عمران: الآية 26.

(3) راجع: الطبري (ابن جرير): جامع البيان (المعروف بـ «تفسير الطبري»)، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ، ص 21.

(4) راجع: الشريف الرضي: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، دار المهاجر، بيروت، د.ت.، ص 65 ـ 66.

(5) أنظر: الطباطبائي (السيد محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، ج20، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1393هـ، ص 5 ـ 6.

مَعْلُومٌ﴾، مذكّراً المفسرين بما يلزم من القول بمدنية هذه الآية مدنية الآيات العشر التالية لها والمتحدة معها في السياق؛ إذ لا يمكن القول بالفصل بين المتعلَّق والمتعلِّق به والمستثنى والمستثنى منه في مجموعة من الآيات المتصلة بعضها ببعض.

إلاّ أن السياق لا يقتصر على المُعطى اللفظي بل يُعنى بالمعطى الحالي كما يأتي أيضاً.

ج ـ المستوى النفسي ـ الاجتماعي

يتصل الأفهوم بالأعراف والتقاليد والقيم التي تسود في المجتمع، وكما أشرنا في ما سبق، هو تركيب صورة الحياة وتنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة، وتأويلاتها المختلفة التي تعتمد على معرفة البنية النفسية والاجتماعية التي تكوِّن الأفهوم. وعليه، يصعب تكوين الأفهوم التاريخي أوهو المطلوب في النّص الديني ـ بمعزل عن معرفة الأعراف، التقاليد والقيم السائدة في عصر النص، ومن دون إعادة ترميم البنية الاجتماعية والنفسية لذلك العصر.

كما يهدف البحث الاجتماعي ـ النفسي للوصول إلى الخيوط التي تتحكّم بتصور الجماعة البشرية في مرحلة تاريخية وتشكِّل أنموذج العمل التاريخي لجماعة بشرية حسب مصطلح عالم الاجتماع الفرنسي «آلان تورين» في كتابه: «إنتاج المجتمع». ما يسمح بتعيين النموذج المثالي الذي يفسّر السلوك الاجتماعي، وخلفيات الخطاب الذي يتكوّن في مجتمع ما، ويحدّد العوامل الشعورية وغير الشعورية، والجذور الاجتماعية، ومكوّنات العقل الباطن الذي يتحكّم بالميول والرغبات، ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات.

وممن اهتم بالبعد الاجتماعي والنفسي لتكوين الأفهوم وفهم النّص من الفقهاء والمفسرين، السيد محمد باقر الصدر، إذ يقول في مقال له

تحت عنوان: «الفهم الاجتماعي للنّص»[1]: «والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النّص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظية من وضعية وسياقية، واستوعب المعطى اللغوي للنّص؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النّص الشرعي إنسان لغوي فحسب، أي انسان تلقّن اللغة وحياً وإلهاماً، فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعية، والسياقية وليست له خبرة سوى الخبرة اللغوية، ينتهي عمله في فهم النّص عند جمع الدلالات الوضعية والسياقية، وتحديد الظهور اللفظي على أساسها. والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النّص قد عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية، فإنَّ الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكون لديهم خبرة مشتركة، وذهنية موحدة، إلى جانب ما يتميّز به كل فرد من خبرات، واتجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكّل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيه المجال التشريعي والتقنيني... ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنّص حيث ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له. فإن الفقيه في الدرجة الأولى يحدِّد المعطى اللغوي واللفظي للنّص، ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلّط عليه الارتكاز الاجتماعي، ويدرس المعنى بالذهنية الاجتماعية المشتركة (مناسبات الحكم والموضوع)، فيظهر له من النّص أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغوي للفظه...

---

(1) الصدر (السيد محمد باقر): الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق(ع) (مقال)، منشور ضمن: بحوث إسلامية، دار الزهراء، ط2، بيروت، 1403هـ ـ 1983م. ص 90 ـ 99.

أما المبِّرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النّص فهو نفس مبدأ حجية الظهور. . . ».

كما اعتمد «مالك بن نبي» في تحديده لأفهوم «الثقافة» على المعطى النفسي، وتضمّن التحديد عملية إدراك الشيء وتسميته باسم معين: «فإذا سمّيتَ شيئاً فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معيّنة؛ أي أنك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة لذلك الشيء، وهو العمل الذي يعتبر حضوره المجرَّد في ذلك الامتداد الهائل الذي يحوط الأنا، وجوداً تدركه الأنا». وعليه، فإن تكوين الأفهوم حسب مالك بن نبي يمّر بخطوات أربع:

أ ـ إدراك الشيء.

ب ـ تسمية الشيء.

جـ ـ تكوين الفكرة عنه.

د ـ بناء الأفهوم.

ويبدو أن الأفهوم العرفي الذي يُرَكَّز عليه كثيراً في النّص الديني يعتمد على المعطيات النفسية، والمسافة منفرجة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي المبني على المعطيات الاجتماعية والنفسية.

د ـ الاعتبار الأنظومي:

يهدف هذا الاعتبار إلى بيان أن ثمة أفهومات أخرى مرتبطة بالأفهوم وذات صلة بتكوينه، وتحديد إطاره، وتوضيح سياقاته، وفك شباكاته، وبيان تقاطعاته. وأن الأفهوم داخل اللغة وثقافتها ليس مفردة منبتة الصلة بسياقها المعرفي وبأنظومة الأفهوم التي تتساند أو تتناقض معه. وهناك ثلاثة أنواع من العلاقة الأنظومية:

أ ـ العلاقة المعرفية؛

ب ـ العلاقة الوظيفية؛

جـ ـ العلاقة النَسَبِيَّة.

ومن الأمثلة على الارتباط المعرفي-الأنظومي: ما عرض له العالم الياباني والباحث في مجال المعارف القرآنية: «توشيهيكو إيزوتسو»[1]، حيث اعتمد في صياغة الارتباط على مصطلحات: المفتاح، المركز، والميدان المعرفي. ورأى أن مصطلحات المفاتيح في القرآن لها مجاميع كثيرة وتلك المجاميع هي «الميادين المعرفية للقرآن»، ولكل ميدان معرفي «مركز» يستقطب من حوله الكلمات الأساسية (مصطلحات المفاتيح) التابعة لذاك الميدان.

وحسب «إيزتسو»، تؤلف ـ مثلاً ـ مصطلحات: الإيمان، والله، والتصديق، والإسلام، والشكر، والتكذيب، والعصيان، والكفر وغيرها «مساحة معرفية» حسب الاستخدام القرآني؛ بحيث يكون مصطلح «الإيمان» هو مركز الساحة وبؤرتها. وهذه المصطلحات تتبادل الأدوار في ميادين معرفية أخرى، بأن يصبح المركزي عادياً والعادي مركزياً وهكذا.

ومن الأمثلة على الارتباط الوظيفي الشجرة المفاهيمية التي قدَّمها «أوتو أولريخ»[2] لمفهوم التقنية. وربط بينها وبين مفاهيم: «العلم» و«الصناعة» و«التنمية» وظيفياً.

ومن الأمثلة على الارتباط النسبي: العلاقة القائمة بين «الثورة»

---

(1) راجع: إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، الترجمة الفارسية: أحمد آرام، طهران، 1982م، ص 4 ـ 5. وابراهيم سجادي: آفاق التفسير الموضوعي (مقال)، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، شتاء 2002م، ص 187 ـ 188.

(2) أنظر: سيف الدين عبد الفتاح: (م. س.)، ص 60 ـ 62.

و«التقدّم»، حسب «خوسية ماريا سبرت»؛ حيث اعتبر أن الثورة ابنة التقدم.

ثالثاً: الأفهوم والتضمين:

ومما يؤثّر في «الأفهوم» ويدخل في تكوينه وتطويره، «التضمين». وللتضمين دلالات متباينة بحسب موارد الاستعمال، ففي البلاغة يأتي في باب «التضمين والقياس»، وفي العروض يأتي في باب «عيوب القوافي»، وفي النحو في باب «حروف الجر» و«المتعدي واللازم»[1].

والتضمين عند النُحاة، وجلّهم من مدرسة البصرة، يعني: «إشراب لفظ معنى لفظ آخر». والتضمين بهذا المعنى يعتبر أحد أبرز الأساليب التي خرجت عليها كثير من الاستعمالات في القرآن الكريم، وفي كلام العرب[2]. إلاّ أنّنا نقصد من «التضمين» أفهوماً أوسع يتعدّى معطيات لغوية بحتة ليشمل قيوداً، وإشراطات، والتزامات، واستعارات تدخل دائرة الأفهوم سواء كان مصدرها اللغة أم العلوم والمعارف المرتبطة بها الأعم من إنسانيات وطبيعيات واجتماعيات؛ حيث إن الأفهوم لا يسلم من قيود منطقية، وفلسفية، ولغويات تاريخية، ولغويات اجتماعية، وعلم نفس اللغة، والألسنيات وغيرها. كما أن الأفهوم في دائرة النّص الديني لا يخلو من قيود كلامية، ولغويات أصولية، وفقه اللغة، وهندسة النظم الدينية، وفلسفة اللغة، وفلسفة الدين. وسوف نشير إلى نماذج من التضمينات في دائرة الأفهوم.

---

(1) أنظر: السامرائي (د. ابراهيم): فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، ص 201.

(2) أنظر: أسلوب التضمين وأثره في التفسير (مقال)، د. زيد عمر عبد الله، النشور في العدد 49، من مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ربيع الأول 1423هـ، يونيو 2002، ص 21 ـ 85.

أ ـ تضمينات منطقية:

بدأ الاهتمام بقواعد المنطق واعتباراته في مجال تكوين «الأفهوم» عند علماء المسلمين منذ عهد بعيد. ومِّن كرّس هذا الاهتمام من الفقهاء والكلاميين هو «الغزالي»؛ إذ عبّر عن المنطق وقواعده بـ «القسطاس المستقيم»[1]، حيث يقول: «لا أدّعى أني أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وضعي، فإنّي أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»[2].

ويعتبر عدم بروز «نقاط انكسار» داخل المفاهيم في الأنظومة المفاهيمية من الأمور التي يتم رعايتها انطلاقاً من الاعتبارات المنطقية.

ومن المفاهيم التي أدعي بشأنها بروز نقاط انكسار أفهومي، بالنظر إلى المعنى الشائع له، هو «أفهوم الإعجاز»؛ إذ المعنى المشهور له عند المفسرين هو ما يعبَّر عنه «الشريف الجرجاني» بقوله: «الإعجاز هو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يَخْرُجَ عن طوق البشر، ويعجزهم عن معارضته»[3]. ومن هنا، اعتبر أن الإعجاز القرآني يتجسّد في بعده البلاغي المتَّصل بالتذوق اللغوي.

---

(1) اسم كتاب للغزالي، وحسب الدكتور علي سامي النشار، هو الخامس بين كتب الغزالي المنطقية من حيث الترتيب التاريخي بعد كتبه التالية: قسم المنطق في المقاصد، ومعيار العلم، ومحك النظر، ومقدمة المستصفى. راجع: النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 172.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد: القسطاس، طبعة القاهرة، 1353هـ، ص 188، ورد في: النشار: (ن.م.)، ص 172.

(3) الجرجاني، الشريف علي بن محمد: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص 112.

ومِمن خالف هذا الأفهوم للإعجاز هو «مالك بن نبي»؛ حيث انطلق من الاعتبارين التاليين[1]:

1 ـ استمرارية الإعجاز القرآني: بمعنى أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال.

2 ـ أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك الجميع، لكونه حجة للناس جميعاً؛ إذ لا قيمة له، ولا فائدة منه، إذا كان فوق إدراك المخاطبين.

وعليه، اعتبر «مالك بن نبي» أن الإعجاز بالمعنى الشائع، يخالف الاعتبارين لاسيما الاعتبار الثاني؛ إذ نشاهد اليوم تطوراً كبيراً على صعيد الأذواق والاتجاهات. فالمسلم اليوم فَقَدَ فطرة العربي الجاهلي، وإمكانات عالِم اللغة في العصر العباسي (الجاحظ وغيره)، فلا يستطيع أن يتذوّق الجانب البلاغي في القرآن الكريم، فينبغي أن يكون الإعجاز القرآني بالنسبة إليه أمراً آخر غير الجانب البلاغي[2].

ويقترح «مالك بن نبي» تعديل أفهوم الإعجاز وتوسيعه ليشمل كل حجّة يقدّمها القرآن ويعجز عنها البشر، لا سيما في الأبعاد النفسية والعلمية، مبرراً ذلك بقوله: «والحق أنه لا يوجد مسلم ـ وخاصّةً في البلاد غير العربية ـ يمكنه أن يقارن موضوعياً بين آية قرآنية، وفقرة موزونة، أو مقفّاة من أدب العصر الجاهلي، فمنذ وقت طويل، لم نعد نملك في أذواقنا عبقرية اللغة العربية. . . ومنذ وقت طويل أيضاً تكتفي عقائدنا في هذا الباب بالتقليد الذي لا يتّفق وعقول المتعلّقين بالموضوعية، فمشكلة التفسير توضع إذن في ضوء جديد»[3].

---

(1) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1985، ص 66 ـ 67 و 64.

(2) راجع: الظاهرة القرآنية(ن.م.)، ص 67.

(3) الظاهرة القرآنية(م.س.)، ص 58.

ب ـ تضمينات كلامية (عَقَدية):

إن أولى التنظيرات في مجال «الخطاب الديني» في الوسط الإسلامي برزت من خلال المباحث الكلامية ونتج من ذلك بروز الاتجاهات الثلاثة التالية:

1 ـ الإتجاه الأشعري القائل بالتفريق بين «الكلام» و «الخطاب»، وجعل الثاني دالاً والأوّل مدلولاً: يقول «الشهرستاني»: «الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلِّم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنّما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجليه في خلده. . . والعبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها، تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً»[1]. ويعبّر عن هذه الحقيقة الشاعر بقوله:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

2 ـ الإتجاه المعتزلي القائل بأن المعنى الحقيقي للكلام هو الخطاب والعبارة. وقد يستخدم الخطاب مجازاً بالأفهوم المدلولي. وينقد «القاضي عبد الجبار المعتزلي» الأشاعرة الذين يزعمون أنّ الكلام معنى قائم بالنفس، قائلاً: «فأما من زعم في الكلام أنه خارج عن الحروف المسموعة، وأنه معنى في النفس فقد أبعد؛ لأنه إمّا أن يثبت هذا المعنى بالضرورة، فقد كان يجب أن نعرفه، أو بدلالة فيجب أن تذكر، وعلى أنه كان يجب أن لا يمتنع وصف أحد ما بالسكوت والخرس مع كونه متكلِّماً؛ لأنَّ المعنى الذي في النفس لا يصح أن يمتنع من الخرس في اللسان أو من السكوت فيه، وقد عرفنا خلافه،

(1) الشهرستاني، عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.، ص 321.

وليست تسمية أحدنا بذلك وهو ساكت على طريقة اللغة، بل هي على جهة الصياغة كما يقال: خيّاط ونجاّر وإن كانا غير فاعلين في الوقت، فلا يقدح في ما نقوله»[1].

3 ـ اتجاه بعض علماء الأصول من بينهم «الغزالي» القائل بأنَّ «الكلام» مشترك لفظي يطلق تارةً على المعنى النفسي (المدلول) وأخرى على الخطاب (الدال). يقول الغزالي: «الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس تقول: سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس»[2]. ويمكن أن يؤيد هذا الرأي بما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ﴾[4].

وسواء اخترنا الرأي الأول أم الثاني أم الثالث، أم اخترنا رأياً آخر سواها، فإن في القرآن الكريم نماذج من التضمين الكلامي لجهة بناء الأفهوم. ومن الأمثلة على التضمينات الكلامية (العقدية) لتكوين الأفهوم ما يلي:

ـ أفهوم «الغواية» في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[5].

---

(1) القاضي عبد الجبار المعتزلي: المحيط بالتكليف، دار العلم للملايين، بيروت، ص 307 ـ 308.

(2) الغزالي: المستصفى، ج1، ط 1356هـ، ص 64، ورد في: حمادي (د. ادريس): المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 21.

(3) سورة الملك: الآية 13.

(4) راجع: المنهج الأصولي(ن.م.)، ص 21.

(5) سورة طه: الآية 121.

فإن العديد من المفسرين ينكرون المعنى الظاهر تنزيهاً للنبي آدم(ع). ويؤولون هذا بقول العرب «قد غوى الفصيل، إذ أكثر من اللبن حتى يبشم»[1]. ولكن يرى «ابن قتيبة» «أن هذا قول مستهجن، فيه مماحكة وشطط في إخراج الألفاظ عن دلالاتها، والصواب أن يقال: «عصى وغوى»، لا أن يقال: «آدم عاصٍ وغاوٍ»؛ لأن ذلك لم يكن عن اعتقاد متقدِّم ولا نيّة صحيحة»[2].

ـ أفهوم «الضلالة» في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[3].

حيث جنح أهل القدر في دلالة هذه الآية الشريفة إلى أنّ المتعيّن منها أنه على جهة التسمية، والحكم عليهم بالضلالة، ولهم أي لأهل القدر ـ بالهداية، وقد قال فريق منهم: يضلهم: ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم، يبيّن لهم ويرشدهم[4].

ـ أفهوم «الوجه» في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[8]. وقد أوّل

(1) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية، بيروت، 1973، ص 402.
(2) (ن.م.)، ص 403.
(3) سورة النحل: الآية 93.
(4) راجع: (ن.م.)، ص 123 ـ 124.
(5) سورة القصص: الآية 88.
(6) سورة البقرة: الآية 115.
(7) سورة الإنسان: الآية 9.
(8) سورة الأنعام: الآية 52.

المفسرون لفظة «الوجه» رفعاً للتشبيه والتنزيه، ومن هؤلاء «ابن قتيبة» في «تأويل مشكل القرآن»[1] حيث اعتبر اللفظة زائدة في هذه الآيات[2].

ج ـ تضمينات أصولية (فقه الخطاب)

إن تكوين الأفهوم الشرعي (نسبة إلى الشرع الإسلامي) يتصل بمثّلث: الحاكم، والمحكوم به، والحكم. وهذه المباحث تشكل مواضيع أساسية لعلوم ثلاثة في الشريعة الإسلامية وهي: علم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، فإنَّ مبحث «الحاكم» مبحث كلامي أصيل. وأما مبحث «المحكوم به» فهو بحث في «فعل المكلف» الذي تتوجه إليه الأحكام الفقهية ويدور عليه علم الفقه. وأما مبحث «الحكم» فهو محور البحث الأصولي في مجال الأحكام الشرعية.

وتلتقي هذه المجالات الثلاثة في علم «أصول الفقه»: علم منهج البحث في الشريعة الإسلامية؛ حيث يتم البحث عن المواضيع الثلاثة معاً في هذا العلم، ويؤسَّس عليها فقه الخطاب الديني الإسلامي. وعلم أصول الفقه بدوره، تأثر، حسب الصدر[3]، بعناصر ثلاثة:

1 ـ علم الكلام: حيث لعب دوراً أساساً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، بخاصةً في العصر الأول والثاني؛ لأنَّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين، حين بدأ

---

(1) راجع: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن (م.س.)، ص 123 ـ 124.

(2) للمزيد حول أسلوب التأويل المعتمد لدى ابن قتيبة، راجع: المحكمات التي صدر عنها ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن (مقال)، د. مهدي أسعد عرار، عالم الفكر، المجلد 31، العدد 2، اكتوبر ـ ديسمبر 2002، ص 37 ـ 55.

(3) الصدر(السيد محمد باقر)، أنظر: بحوث في علم الأصول: تقرير: محمود الهاشمي، ج4، والمعالم الجديدة، ومباحث الأصول: تقرير كاظم الحائري. ودروس في علم الأصول(الحلقة الثالثة).

علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه»[1].

ويوجد عدد من القواعد الكلامية التي دخلت مجال علم الأصول وشكلت بنية الفكر الأصولي، هي: قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

2 ـ **الفلسفة**: حيث أصبحت مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع منذ العصر الثالث، ومن الأمثلة على ذلك مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، ومسألة اجتماع الأمر والنهي وغيرها[2].

3 ـ **عنصر الزمان**: حيث إن «علم الأصول يُمْنَى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص، بألوان من المشاكل، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها. . .»[3].

وترتبت على عامل الزمن مسائل عدة: منها: بروز اتجاه جديد في مستهل العصر الثالث ادعى انسداد باب العلم[4]. منها: الاختلاف في أن الظهور الحجة هو الذاتي أو الموضوعي[5]، ومنها: «الاختلاف في أن الحجة من الظهور هو زمن صدور الخطاب أو وصوله»[6].

---

(1) الصدر (السيد محمد باقر): المعالم الجديدة، ص .92 ورد في: الحيدري، كمال: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر (بحث)، ضمن: قضايا اسلامية، العدد ، ص 226.
(2) راجع: الحيدري: (ن.م.)، ص 231 ـ 232.
(3) المعالم الجديدة: (ن.م.)، ص 93.
(4) (ن.م.)، ص 93.
(5) بحوث في علم الأصول، ج4، ص 291، ورد في: الحيدري (ن.م.)، ص 233.
(6) (ن.م.)، ص 293.

4 ـ **العامل النفسي**: ولعب العامل النفسي دوراً كبيراً في الحفاظ على القناعات المكرَّسة لدى الفقهاء نتيجة ظروف سادت واقعهم الاجتماعي؛ حيث إن «علماء الأصول عندما واجهوا الفقه الموجود بأيديهم، وكانت لديهم تلك القناعة الوجدانية والحالة النفسية، وهي التحفظ على أطر ومسلّمات ذلك الفقه، صاروا بصدد إيجاد قواعد أصولية يمكن أن تشكِّل الغطاء الاستدلالي لتلك المسلّمات الفقهية. فنشأت عندنا قواعد حجّية الشهرة والإجماع المنقول، وانجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم، بل تعمَّقوا أكثر من هذا في مقام المحافظة على المسلّمات الفقهية فعمّموا قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم...»[1]. والأهم من ذلك أن الحالة النفسية حالت دون الممانعة من التعاطي الإيجابي مع تلك القواعد على الصعيد الفقهي والعملي، مع عدم مقبوليتها على الصعيد النظري وفي علم الأصول: «ولكن هؤلاء الذين هدموا هذه القواعد في علم الأصول كالشيخ [الأنصاري] و من تبعه لم يهدموها في الفقه، بل بقي علم الفقه محافظاً عليها وإن لم يكن ثمة دليل على حجيتها في الأصول. والسبب في ذلك يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي كانت تمنع الفقيه عن أن يسقط تلك المسلّمات ودليلها العلمي في الأبحاث الأصولية»[2].

العوامل الأربعة السابقة، مضافةً إلى عوامل أخرى كاللغة وآدابها، ساهمت بشكل فعّال في تكوين «الخطاب الشرعي» من منظور أصولي. ويشير إلى دورَ «القبليات» وأهميتها في تكوين «الأفهوم الأصولي» وفقه الخطاب، «القاضي عبد الجبار» بقوله: «إنّ جميع القرآن إنّما يمكن أن يستدل به ويعلم صحته ووجه دلالته، متى علم من حال فاعله أنّه حكيم

---

(1) الحيدري (م.س.)، تقريرات الدرس الأصولي للسيد الصدر، ص 239.

(2) نفس المرجع، وذات الصفحة.

لا يكذب في أخباره، ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح عليه، ومحال أن يكلم من يجحد ذلك في فرع من فروعه»[1]. ومثله «ابن العربي المعافري» حينما يقول: «لا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري تعالى ـ ولا شيء من صفاته لأنّ السمع منه، فلا يعلم السمع إلاّ به، ولا يعلم هو إلاّ بالسمع فيتعارض ذلك ويتناقض»[2]. وللخروج من هذه الإشكالية توسلوا بقضايا قبلية مسلّمة ترتكز عليها أصول الاستدلال والاستنباط، وبتعدد القبليات وتضميناتها تتعدد أساليب تكوين الأفهوم وبناء الخطاب القرآني.

1 ـ 2 ـ 3 ـ مرحلة التوظيف:

تُعتبر مرحلة «التوظيف» من أهم مراحل سيرة الأفهوم، باعتبار أنّها مرحلة استثمار وتفجير طاقاته العملية، وإظهار فاعليته وقدراته التأثيرية.

وفي كثير من الأحيان، التوق إلى الماضي والبحث عن التاريخ اللغوي والمعرفي، والديني، والثقافي للأفهوم، والاستعانة بالمؤثرات النفسية، تتم لمهمّات توظيفية-ضبطية، وتحت ضغط الحاجة إلى استخدام أوسع وتشغيل أكثر.

كما أن نقاط التمفصل في الأفهوم تظهر في مرحلة التوظيف؛

---

(1) القاضي عبد الجبار المعتزلي: متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ورد في: المنهج الأصولي في فقه الخطاب (م.س.)، ص 66.

(2) ابن العربي المعافري: قانون التأويل، ط2، تحقيق: محمد السليماني، دار المغرب الإسلامي، 1990، ص 126. ورد في: المنهج الأصولي (ن.م.)، ص 67. أنظر: أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج2، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1964، ص 908. والغزالي، أبو حامد: المستصفى (م.س.)، ج1، ص 84. والآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، 1980، ج1، ص 44. والشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج4، تحقيق: د. محمد عبد الله درّاز، دار المعرفة، بيروت، ص 98.

حيث الحاجة إلى مزيد من شحناته التأثيرية بهدف تعبوي للجمهور المخاطب.

وكمثال على ما نقول، يمكن أن نتصور نماذج من المفاهيم على مستوى المثل الأعلى، كيف يتم «تمفصل الأفهوم»، من خلال إجرائين توظيفيين: التعميم الأفقي الخاطئ، والتعميم الزمني الخاطئ. فمثلاً قد «ينتزع الإنسان من تصوره المستقبلي مثلاً، ويعتبر أن هذا المثل يضمّ كل قيم الإنسان التي يجاهد من أجلها، ويناضل في سبيلها. بينما هذا المثل على الرغم من صحته، لا يمثل إلاّ جزءاً من هذه القيم. فهذا التعميم تعميم أفقي خاطئ»[1] للأفهوم.

«وكمثال على ذلك نأخذ الإنسان الأوروبي الحديث في بدايات عصر النهضة، حيث جعل «الحرية» [الأفهوم] مثلاً أعلى؛ لأنّه رأى أن الإنسان الغربي كان محطّماً ومقيداً، . . . ، أراد الإنسان الأوروبي الرائد لعصر النهضة أن يحرّر هذا الإنسان من هذه القيود. . . ، وهذا شيء صحيح، إلاّ أن الشيء الخاطئ في ذلك. هو التعميم الأفقي»[2].

والتعميم الخاطئ هنا هو عمل إجرائي الهدف منه التعبئة والتأثير والتشغيل. وأما الإجراء التوظيفي الآخر على صعيد الأفهوم فهو التعميم الزمني الخاطئ ومثاله: حينما اجتمع في التاريخ مجموعة فشكلوا القبلية، واجتمعت القبائل فشكلت عشيرة، واجتمعت العشائر فشكّلت أمة، إن هذه الخطوات العملية كلها صحيحة ولكن لا يجوز أن تتحول إلى مثل أعلى (المطلق): «لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان»[3].

---

(1) الصدر(السيد محمد باقر): المدرسة القرآنية: السنن الإجتماعية في القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م، ص117.

(2) (ن.م.)، ص 117.

(3) (ن.م.)، ص 118.

والقرآن الكريم سعياً منه لتقويض بناء أمثال تلك المفاهيم المصطنعة وفضح تلبيسها يصرّح قائلاً: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

2 ـ نظريات تشكّل الخطاب

انطلاقاً من الاعتبار القائل بعدم وجود «خطاب بريء»[2] وبالأولى عدم وجود «فهم بريء للخطاب» نظراً للقبليات وما تلعبه «الوسائط»[3]، من دورٍ خطير في تشكُّل الخطاب واستنطاقه، نرى ضرورة دراسة الوسائط في قراءة النص. وتعتبر دراسة نظريات تكوّن الخطاب المدخل المناسب لفهم الوسائط ودورها في قراءة النَّص.

2 ـ 1 ـ تعريف الخطاب:

لقد ورد استخدام «الخطاب» في فهم النَّص وتفسيره لدى علماء أصول الفقه للتعبير عمّا يكشف عن الحكم الشرعي. كما ورد التعبير المرادف له عند المناطقة بـ«الدال»[4]. وللخطاب جذور لغوية من حيث المعنى المقصود به عند الأصوليين، وذلك انطلاقاً من الاستخدام القرآني كما في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[5]،

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 41.

(2) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 229.

(3) أنظر: الشاطبي (أبو إسحاق): الاعتصام؛ ج1، دار المعرفة، بيروت، نشرة: محمد رشيد رضا، د.ت.، ص 50 وما بعدها. حيث يشتكي من «الوسائط" التي رفعت نفسها إلى مستوى النّص والخبر المجمع عليه. كما يشتكي من رموز تلك الوسائط، ويرى أنّ بعض هؤلاء «قد صيّر نفسه نظيراً ومضاهياً» للشرع.

(4) راجع: كتب المنطق الأرسطي، مبحث الدلالة.

(5) سورة ص: الآية 20.

قاصداً النبي داوود. وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾[1]، وقوله تعالى ـ مخاطباً النبي نوح: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[2].

من هنا، يعرّف «سيف الدين الآمدي» «الخطاب» بقوله: «هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه»[3]. وعليه يرى «الغزالي»: بأن «ما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه»[4]. وبهدف التمييز بين الخطاب الشرعي والحكم الشرعي يؤكد «الصدر» قائلاً: «الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»[5].

في حين أنَّ المصطلح الشائع لدى علماء الألسنية للتعبير عن الخطاب ـ بالمفهوم الأصولي ـ هو تعبير «حامل العلامة»[6]، المتَّصل بالمستوى الدلالي للتسويم[7].

2 ـ 2 ـ أركان الخطاب:

يتألف الخطاب ـ عادة ـ من أركان أربعة: المخاطِب (المتكلّم)؛ والمخاطَب (المتلقّي)؛ أدوات الخطاب ووسائله؛ ومضمون الخطاب. يقول «الشاطبي» شارحاً لوازم فهم كلام العرب: «إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو

---

(1) سورة ص: الآية 23.

(2) سورة هود: الآية 37.

(3) الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام(م.س.)، ج1، ص 136.

(4) الغزالي: المستصفى(م.س.)، ج1، ص 56.

(5) الصدر (السيد محمد باقر): دروس في علم الأصول، ح1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1418هـ، ص 61.

(6) Sign Vehicle.

(7) المقصود بالتسويم هو «عملية الدلالة» او «عملية التدليل».

المخاطَب، أو المخاطِب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»[1].

وقد استخدم الأصوليون تبعاً للمتكلمين للتعبير عن الأركان الأربعة، وذلك انطلاقاً من دورهم الوظيفي في تحديد وصياغة الموقف الشرعي للمكلّف تجاه الموضوعات، استخدموا المصطلحات التالية:

أ ـ الحاكم بدل المخاطِب.

ب ـ المحكوم عليه بدل المخاطَب.

ج ـ المحكوم به[2] بدل أداة الخطاب.

د ـ الحكم بدل مضمون الخطاب.

وحسب علماء الألسنية ـ أيضاً ـ فإن الاتصال يحتِّم وجود: متكلّم، ومستمع، وشيء يريد المتكلم إيصاله إلى المستمع، كما يستتبع وجود علامات ألسنية عبرها يتم الاتصال[3].

وبتعبير آخر، فإن التسويم (عملية الدلالة) يكون أخذاً بالاعتبار بالتوسط: فالوسيط هو حامل العلامة، والأخذ بالاعتبار هو التعبير، والقائم بالعملية هو المعبِّر، وما يؤخذ بالاعتبار هو المدلول[4].

---

(1) الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة(م.س.)، ج3، ص 347.

(2) قد يطلق المحكوم به ويراد به فعل المكلَّف، وهو الشائع في الاستعمال الأصولي.

(3) فردينان دوسوسور: مبحث في الألسنيات العامة. ورد في: بيار غيرو: علم الدلالة، ط1، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1986، ص 23 ـ 24.

(4) Morris, Ch.W., Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938, pp. 3 - 4. ورد في: د. عادل فاخوري: تيارات في السيمياء، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 71.

ثم إنَّ الأصوليين ينظرون إلى الخطاب من ثلاث زوايا:

1 ـ زاوية الوضع.

2 ـ زاوية الاستعمال.

3 ـ زاوية الحمل.

وانطلاقاً من نظرتهم إلى الخطاب لجهة الوضع يطرحون مباحث: العام والخاص، والمشترك، ومباحث الحروف وغيرها[1].

ويطرحون لجهة الاستعمال مباحث: الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية ومباحث متصّلة بجهات صدور الخطاب[2].

ويتناولون من زاوية الحمل أنواع الدلالة: الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بالنّص، والدال بالاقتضاء، ومباحث المفاهيم وغيرها[3].

غير أن الأصوليين ذوي الاتجاه الكلامي ينظرون إلى الخطاب من ناحية الحمل فقط، باعتبار أنّ «الوضع أمر راجع إلى الواضع... والاستعمال من صفات المتكلم... (وهو الشارع)، والحمل من صفات السامع»[4]. وعليه، فإن الاعتبارين الأولين خارجان عن دائرة إحاطة الأصولي، حسب المتكلمين، وما يحيط أو يستطيع أن يحيط به هو الأمر الأخير فقط.

---

(1) أنظر: المستصفى(م.س.)، مباحث الألفاظ. والمظفر (محمد رضا): أصول الفقه، ج.1 مباحث الألفاظ.

(2) أنظر: الآمدي: الأحكام (م.س.)، مباحث الألفاظ؛ والسيستاني (السيد علي): الرافد في علم الأصول، ج1، المقدمة.

(3) أنظر: الصدر (م.س.)، مباحث الدلالة، والمظفر (م.س.)، مباحث الدلالة.

(4) الإبهاج في شرح المنهاج، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984، ص 264. نقلاً عن: المنهج الأصولي في فقه الخطاب(م.س.)، ص 56.

2 ـ 3 ـ نظريات الخطاب:

نظراً لأنَّ المعنى في كل خطاب يخضع لشبكة العلاقات المختلفة بما فيها العلاقة القائمة بين الكلمات ضمن بنية النظام اللغوي الذي يتحقق التخاطب فيه؛ وعلاقة الخطاب مع أركانه، لابد من إخضاع عملية الفهم لنظريات تكوّن الخطاب. وبما أنّ تعدُّد الاتجاهات في مجالي التفسير وأصول الفقه داخل العلوم الإسلامية، وتعدَّد الاتجاهات في الألسنيات من فلسفية، ونفسية وتاريخية وغيرها، أدت إلى تكوّن نظريات مختلفة ولا يسع البحث الدخول في تفاصيلها. من هنا، نكتفي ببيان ثلاث نظريات رئيسية في مجال تشكّل الخطاب، وهي: نظرية المحتوى الدلالي، نظرية المدلول السياقي، والنظرية التكاملية، وفي ما يلي عرض موجز لهذه النظريات:

أ ـ نظرية المحتوى الدلالي:

نظرية المحتوى الدلالي القار للمعنى، أو بالإيجاز «نظرية المحتوى الدلالي»، تقوم على فكرة «المعنى» بالذات، وتدعو إلى محورية «الكلمة» في صناعة المعنى داخل الجملة. ولا تعترف هذه النظرية بوحدات للخطاب خارج دائرة الكلمات وقواعد اللغة (المستوى المعجمي، والمستوى النحوي، أو علم المبنى).

وحسب هذه النظرية فإن الخطاب يتكوّن من خلال المفاهيم (الكلمات)، وضمن دائرة قواعد اللغة، وفي فضاء مغلق؛ حيث إنَّ المرجع في بيان دلالة الكلمات هو المعنى المعجمي، الذي يفترض معنىً جاهزاً وقاراً للكلمات منذ البداية. كما أن مهمّة علم المبنى هي السعي للحفاظ على العلاقات الوظيفية داخل الجملة.

تعتمد نظرية المحتوى الدلالي على الظهور الذاتي الشخصي الذي يكون مرجعه الذهن الشخصي والانسباق إليه. ولعلّ من يعتبر من

الأصوليين أن «القرائن الملابسة للخطاب كأشياء منفكّة عنه، . . . ويجعلون ما تدل عليه الصيغة في أصلها الوضعي على الإطلاق هو الأصل»[1]، واعتبار القرائن شيئاً أجنبياً، يميل إلى نظرية المعنى بالذات.

ولا تعترف هذه النظرية بالسياق ولا شبكة التداعيات والعلاقات المركّبة بين وحدات الخطاب، داخل الجملة وخارجها. الدلالةبسيطة، أصيلة، حصرية، كاملة، نهائية، ومطلقة، تعتمد على المعنى الأساس القارّ والناجز.

إنّ أغلب المفسرين بالمأثور وأصحاب النزعة الأخبارية الذين ينطلقون من دعوى «وقف الفهم على من خوطب به»[2]، يعتمدون بشكل أو بآخر على مفاد هذه النظرية.

كما أن بعض الأصوليين[3] الذين يقصرون الخطاب بالمشافهين الحاضرين دون الغائبين ينطلقون من اعتبارات تلتقي مع نظرية المحتوى الدلالي.

ويصعب استعادة لحظات التلقي الأصلية للخطاب وفق هذه النظرية كونها خالية عن عنصر الزمان وإشراطاته، ما يضيِّع على المفسِّر القائل بها فرصة القراءة والتفسير المتزامنين للنَّص.

كما يصعب ـ انطلاقاً من هذه النظرية ـ القراءة الكلية للقرآن

---

(1) المنهج الأصولي في فقه الخطاب (م. س.)، ص 91.

(2) لقد تناول الميرزا محمد أمين الاسترابادي، صاحب كتاب: «الفوائد المدنية» الموضوع تحت عنوان: «في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين(ع)". نفس الكتاب، طبعة دار النشر لأهل البيت(عٌ)، ص128.

(3) راجع: الميرزا القمي(أبو القاسم): قوانين الأصول، الطبعة الحجرية، ص 234 ـ 235.

الكريم وباقي النصوص الدينية لعدم الاعتراف من قبل هؤلاء بالمستويات المتعددة للخطاب وبوسائل الوعي الكلي. مضافاً إلى أنَّ نظرية المعنى بالذات لا تستطيع أن تزوّدنا بنظريات قادرة على ارتباط المفاهيم القرآنية بعضها ببعض داخل السورة وفي كل القرآن.

ثم إنَّ الحجّة من الظهور عند الأصوليين هو خصوص «الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له»[1]، «وذلك لأنَّ أصالة الظهور ليست تعبدية بل هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه. ومن الواضح أن ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا التي تنشأ في المستقبل»[2]، ولا التي تنشأ من خلال دلالة الكلمات وفق نظرية المعنى بالذات؛ لأنَّ المعتمد في الظهور هو الظهور الموضوعي، وهو الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه جميع أهل العرف اللغوي، وبعبارة أخرى، الظهور الموضوعي هو «الدلالة التصديقية النهائية التي تتعين للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد»[3]، بخلاف الظهور الشخصي المعتمد على معطيات ذهنية.

ونظراً لتركيز «نظرية المعنى بالذات» على الدور المفصلي للكلمات وتهميش العوامل الأخرى، فإن هذه النظرية غير قادرة على تفعيل عملية الدلالة والاستظهار خارج دائرة المعنى المعجمي والعلاقة النحوية السائدة بين الكلمات، ولا تستطيع إعادة العناصر المؤثرة الأخرى في تكوين الخطاب خارج دائرة الألفاظ.

---

(1) الصدر (السيد محمد باقر): دروس في علم الأصول(م.س.)، ج3، ج1، ص 278.

(2) الصدر (نفسه)، بحوث في علم الأصول(م.س.)، ج4، ص 293، تقرير: محمود الهاشمي.

(3) الصدر (نفسه): بحوث في علم الأصول(م.س.)، ج4، ص 293.

ب ـ نظرية المدلول السياقي:

سبق أن تحدثنا عن مفهوم السياق[1]، وقلنا إنه عبارة عن كل ما يكتنف اللفظ من دوال أخرى، الأعم من أن تكون لفظية أو حالية. ونظرية المدلول السياقي تسعى للتخلّص من الجمود الذي يعاني منه المعنى الأساس حسب نظرية المعنى بالذات. كما أنها لا تقتصر على المُعطى اللغوي المحض، كما هو الحال مع نظرية المحتوى الدلالي (المعنى بالذات)، بل تستعين بالقرائن الحالية، والمعطيات الاستعمالية الأخرى، بهدف الوصول إلى المعنى التداولي للجملة. فمثلاً، حينما يبادر أحد الأفراد الموجودين في غرفة مزوَّدة بجهاز التكييف مخاطباً صاحب البيت بقوله: «الجو حار». فإن للجملة معنيين: المعنى اللغوي وهو الإخبار بشعور القائل بحرارة الجو، والمعنى السياقي المعتمد على القرائن الحالية، وهو يتجاوز المعنى اللغوي (الإخبار) إلى (الطلب) من صاحب البيت بفتح جهاز التكييف.

والمثال الآخر[2] قوله تعالى ـ ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[3]. فإننا لا نفهم المراد الحقيقي إلاّ من خلال السياق. فالمعنى اللغوي لا يفيد أكثر من أن شخصاً ما ينسب فعلاً ما إلى شخص ما هو أكبر المحيطين به. في حين أن المعنى السياقي ونظراً إلى أن المتكلم هو النبي إبراهيم وأنه يشير إلى قصة كسر الأصنام، والمراد من «كبيرهم» أكبر الأصنام ـ هو: «التشكيك في ألوهية تلك الأصنام».

ومن هنا، فإن المعنى السياقي يتّصل بالمستوى الثاني من

---

(1) عند الحديث عن المستوى السياقي للأفهوم.

(2) إنني مدينٌ بذكر هذا المثال للدكتور محمد يونس علي، أنظر: مقالته تحت عنوان: أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 32، يونيو ـ سبتمبر 2003، ص 135.

(3) سورة الأنبياء: الآية 63.

المستويات الثلاثة السيميائية، وهو مستوى العلاقة القائمة بين العلامة والمعبِّر (المتكلم)، ويشكل المستوى التداولي للعلاقة. ويسمى العلم الذي يبحث في هذا المستوى «علم التداول»[1] كما أشرنا سابقاً.

ويعبّر الأصوليون عن المستوى السياقي بـ «المراد الاستعمالي» أيضاً. يشير «الشاطبي» إلى الموضوع بقوله: لابد من «نظرين: أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق. . . والثاني، بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقتضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك»[2].

وكما أشرنا، فإن أنحاء الاستعمال كالحقيقة والمجاز، والصريح والكناية وغيرها ترجع إلى مستوى الاستعمال حسب الأصوليين.

وانطلاقاً من حقيقة أن اللسان العربي مثله مثل باقي اللغات يتم فهمه بحسب ما تقضي به العوائد الاستعمالية، فإن «كل خبر يقتضي من هذه الجهة أي جهة الخبر ـ أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والخفاء، والإيجاز والإطناب وغير ذلك»[3].

وهذا ما يطرح بقوة ـ أهمية البعد التاريخي (بقسميه الحدثي واللغوي) في الفهم السياقي للنّص، إذ لا يمكن استعادة مفاعيل لحظات التلقي الأصلية للخطاب من دون الوعي التاريخي.

وقد تنبّه الأصوليون لإشكالية الظهور الحاصل للكلام في عصر وهي صدور الكلام دون عصر السماع، وحاولوا التغلّب على هذه

---

(1) أنظر: خوري، عادل: تيارات في السيمياء، (م.س.)، ص 77.
(2) الشاطبي: الموافقات(م.س.)، ج3، ص 368 ـ 369.
(3) (ن.م.)، ج2، ص 67.

الإشكالية من خلال تأسيس أصل لغوي عبّروا عنه تارةً بـ«أصالة عدم النقل» و «الاستصحاب القهقرائي»[1]، وأخرى بـ «أصالة الثبات في الظهورات»[2]، كما حاولوا التخلّص من إشكالية حكومة قانون التغيّر والتطور في المجال اللغوي كونه ظاهرة اجتماعية، واعتبروا أنّ الثبات في الظهورات إيحاء خادع وغير مطابق للواقع، بقولهم: «إن هذا الإيحاء، وإن كان خادعاً ولكنّه على أي حال ـ إيحاء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتبار أنّ التغيير حالة استثنائية نادرة تُنفى بالأصل. . .»[3].

على أن هـذه الطريقة من المعالجـة، وإن كانت متسقة بحسب علم أصول الفقه، إلاّ أنّها لا تنفي التغيير ولا اعتباره حالة استثنائية نادرة، بعد القبول بأنَّ التغيير هو القانون الذي يحكم المجال الاجتماعي، وبعد الإذعان بأن اللغة ظاهرة اجتماعية وبالتالي محكومة بقانون التغيير.

وعليه، فإن المعالجة الأساسية ينبغي أن ترتكز إمّا على نفي التغيير من المجال الاجتماعي، وهو أمر غير ممكن، أو على إخراج اللغة من المجال الاجتماعي ونفي كونها ظاهرة اجتماعية، وهو-أيضاً ـ أمر في غاية الصعوبة، لاسيّما لو أخذنا بالاعتبار «الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية»[4].

ثم إن علماء الألسنية قد اختلفوا في طبيعة اللغة بين قائل بأنها

---

(1) التعبير المستخدم لدى أغلب الأصوليين.

(2) التعبير المستخدم لدى السيد محمد باقر الصدر. أنظر: الصدر: بحوث في علوم الأصول(م. س.)، ج4، ص 293.

(3) الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص 189.

(4) راجع: بخصوص الظهورات السياقية التركيبية: الصدر: بحوث في علم الأصول (م. س.)، ج4، ص 293.

مجموعة من الأصوات[1]، وقائل بأن لها جوهراً ونظاماً[2]. ولهذا الاختلاف أثر كبير على موضوع بحثنا؛ إذ لو أخذنا بنظرية الأصوات، لألغينا دور المعطى السياقي بخلاف نظرية الجوهر والنظام. ولعلّ «ابن سينا» ينحو منحى نظرية الجوهر للّغة حينما ينقد تعريف البيت من دون الأخذ بعين الاعتبار «الهيئة والرصف والترتيب»[3]. وتعتمد نظرية النظام على ملاحظة علاقتين أساستيين في التراكيب[4]:

أ ـ العلاقة الاستبدالية: وهي الخيارات المتاحة للمتكلم في اختيار كلمات لها علاقة استبدالية مع غيرها من الكلمات الممكنة التي استبعدها المتكلم. وتدخل تحتها علاقة التغاير والتشابه.

ب ـ العلاقة الائتلافية: وهي العلاقة الاستخدامية القائمة بين الكلمات، والتي يعبّر عنها «دوسوسور» بالعلاقات «الترابطية». فعندما يريد المتكلم أن يشير إلى تنفيذ حكم الإعدام في شخص ما بقطع رقبته، بإمكانه أن يقول: «ضرب عنقه»، مثلاً، ولكن ليس له أن يقول: «ضرب جيده»، مثلاً. على الرغم من الترادف القائم بين الكلمتين، والسبب في ذلك يعود إلى أن «الائتلاف» بين الجيد والضرب غير موجود في العربية. وتقوم المدرسة البنيوية على إقحام عنصر «النظام» في مجال اللغة.

---

(1) هذا هو الرأي السائد لدى اللغويين من قبل «دوسوسور». أنظر: جاناتان كالر: فردينان دوسوسور، الترجمة الفارسية: كورش صفوي، هرمس، طهران، 1379هـ.ش. (2000م)، ص 17، وما بعدها.

(2) الرأي المعتمد لدى مؤسس البنيوية (Structurelisme)، اللساني السويسري فردينان دوسوسور (1857 ـ 1913). أنظر: جاناتان كالر: (ن.م.)، ص 24 ـ 58.

(3) ابن سينا: منطق المشرقيين، دار الحداثة، بيروت، 1982، ص .103 نقلاً عن: د. محمد يونس علي، (م.س.)، ص 137.

(4) راجع: د. محمد يونس علي، (م.س.)، ص 137 ـ 139.

والحاصل، أن تحكيم السياق يقتضي التمييز بين الاستخدام الأساسي للغة وبين الاستخدام الفعلي لها، فإنّ الاستخدام الأساسي يتصل بقواعد اللغة والمعنى المعجمي والبنية الأساسية للجملة، والمرجع فيه الصرف والنحو. في حين أن الاستخدام الفعلي يتصل بواقع الحال ومستلزمات التداول، ومرجعه التاريخ والمعطى النفسي والاجتماعي، وعلم البلاغة بدرجات متفاوتة.

جـ ـ النظرية التكاملية

تمهيد

لقد قسم الأصوليون[1] الدلالة تبعاً للمناطقة إلى قسمين أساسيين، هما:

الدلالة التصورية والدلالة التصديقية، واعتبروا أن «الجملة التامة» لها، مضافاً إلى مدلولها التصوري اللغوي، مدلولان تصديقيان[2]:

أحدهما: الإرادة الاستعمالية، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريدنا أن نتصور معاني كلماتها.

والآخر: الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصوّر تلك المعاني.

والدلالة التصديقية، بحسب علماء أصول الفقه، ليست لغوية؛ أي أنها لا تعبّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي؛ لأن الوضع إنّما يُوجِد علاقة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى

---

(1) راجع الكتب الأصولية، مبحث الدلالات.

(2) الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص 88.

لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلم[1].

وموضوع الحجية عند الأصوليين هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقية[2]؛ لأن الحجّية معناها إثبات مراد المتكلم.

من هنا، فإن فهم مراد المتكلم ومقصوده ليس مُعطى لغوياً بحتاً، وإنّما هو مُعطى ما وراء اللغة.

على أنّ الأصوليين لم يؤسسوا لاعتبارات كافية، نستطيع الوصول من خلالها إلى تحديد مراد المتكلم؛ لأن جهودهم التنظيرية اقتصرت على اللغة ومعطياتها، في حين أنَّ اللغة لم تكن متكافئة دائماً مع مقاصد المتكلم، لاسيّما لو أخذنا بالاعتبار الفجوة الحاصلة بين النَّص ومعطياته الواقعية نتيجة البعد الزمني بين صدوره النص وقراءته.

ومراد المتكلم هو معطى ما وراء اللغة المتصل بالظروف الاجتماعية والاقتصادية؛ والعلاقات السائدة وحال الخطاب. في حين أن من المسلمات الفقهية السائدة في أوساط الفقهاء هو تجريد النصوص- الواردة عن الرسول الأكرم(ص) والأئمة(ع) ـ عن الظروف الاجتماعية والعلاقات التي كانت تحكم الناس في ذلك الزمان، وتكوين الفهم بمعزل عن تلك الشرائط التي صدر النص فيها. وهذا ما يشكل خللاً واضحاً في فهم مراد المتكلم الذي هو شأن غير لغوي بالأساس.

غير أنه مما يهوّن الخطب في المقام ـ حسب تعبير الفقهاء ـ هو أن العمل الاجتهادي والاستنباط الفقهي بأسره قائم على غلبة الظن، وإن كان الظن لا يغني من الحق شيئاً في الاعتقاد، يكفي أن تبنى الأحكام

---

(1) الصدر: (ن.م.)، ص 89.

(2) الصدر: (ن.م.)، الحلقة الثانية، ص 302.

الشرعية العملية على الظنِ الراجح دفعاً للحرج[1]، وذلك لعدم إمكانية البناء على العلم والقطع دائماً، إلاّ للقطاع الذين يحصل لهم القطع من كل شيء، إلاّ أنّ قطعهم غير موضوعي فلا يترتب عليه الأثر الأصولي (الحجّية).

ما هو الحل؟

إنّ الفجوة القائمة بين النصّ (الدال اللغوي) وتحديد مراد المتكلمن لا تسد عبر تنظيرات لغوية بحتة، بل تحتاج إلى نظرية متكاملة تُعنى باللغة وما وراءها في آنٍ واحد. ثم إنَّ قضايا ما وراء اللغة تتصل بالواقع والمجتمع والتاريخ، ولا يمكن التنظير لها بمعزل عن الواقع، ومن دون القراءة التزامنية للنّص بهدف الوصول إلى المعنى الأصلي (مراد المتكلم).

إن النظرية التكاملية هذه لابد من أن تنطلق من اعتبارات تؤدي إلى الكشف عن الخيوط التي تتحكم بتصور الجماعة البشرية في مرحلة تاريخية يتعلّق النصّ بها. وينبغي أن تكون معنية، في ذات الوقت، بمكوّنات «العقل الباطن» الذي يتحكم بالميول والرغبات، ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات في كل عصر ومصر.

وهناك اعتباران أساسيان في الألسنيات الحديثة يمكن النفاذ من خلالهما إلى العقل الباطن والكشف عما يدور في عقل المتكلم، وهما:

أ ـ الحدس[2]: وهو يبنى عند التوليديين على مبدأ الائتلاف

---

(1) أنظر: خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الكويت، 1972، ص 38.

(2) راجع: المدرسة التوليدية (Generativisme)، النظرية اللسانية التي أسسها وطورها اللساني الأميركي الشهير «نعوم تشومسكي»، وكذلك هناك فقرة رديفة للحدس(Intuition) وهي «الاستبطان» (Introspection).

اللغوي والمنهج الرياضي، وحساب الاحتمالات بافتراض الصور الممكنة من الخطاب والتعبير، ومن ثم اختيار صورة واحدة من بين البدائل المختلفة بالاعتماد على قواعد اللغة ومعجمها، وبوحي من الخبرة والكفاية اللغويتين[1].

على أن هذا «الحدس» هذا يحتاج إلى التطوير من جهتين كي يمكن الاستعانة به في فهم النص:

الأولى: البعد التاريخي، فطالما بقي الحدس في دائرة اللغات الصورية (Formal Languages) المخترعة والمنهج الرياضي، فإنّه يبقى بعيداً عن الواقع اللغوي-التاريخي. ولكي نستطيع أن ننفذ به إلى العقل الباطن التاريخي، لابد من أن يكون مبنياً على الأمر التاريخي ومعطياته.

الثانية: المنطق الداخلي؛ إذ لكل نسق منطقه الداخلي الخاص، ولا يمكن الوصول إلى مراد المتكلّم بالاعتماد على النحو التوليدي والمنطق الرياضي العام، من دون كشف المنطق الداخلي الذي يحكم نسقاً وبالتالي نصّاً. وقد تساهم البنية اللغوية بنظرة تاريخية ـ اجتماعية في عملية الاكتشاف هذه.

ب ـ الاقتضاء[2]: وهو يُبنى عند «المدرسة التخاطبية»[3] ـ التي

---

(1) أنظر: يونس علي: (م.س.)، ص 135 ـ 136. وأيضاً:
Lyons, John, Langauge and Linguistics¤ An Introduction, Cambridge, Cambredge University Press, 1981, pp 125 - 6.

(2) راجع: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني (مقال)، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 20، 1989. ص 141 ـ 166.

(3) المدرسة التخاطبية أو نظرية الاتصال التي قدمها فيلسوف اللغة الأمريكي «غرايس» H.P. Grice (1913 - 1988). راجع: فاخوري: (ن.م)، و يونس علي: (ن.م.)، ص 164.

تعد الامتداد التاريخي والطبيعي لجهود «المدرسة الوظيفية»[1] ـ على مبدأ «التعاون»[2] والذي تندرج تحته مقولات أربع[3]:

1 ـ مقولة الكمية: تُعنى بكمية المعلومات المتوفرة.

2 ـ مقولة الكيفية: تُعنى بمحتوى المعلومات.

3 ـ مقولة الإضافة: تُعنى بالمناسبات القائمة بين المعلومات.

4 ـ مقولة الجهة: تُعنى بالملابسات والأسلوب.

وحسب التوجّه التخاطبي ينبغي الاهتمام بحالتين اثنتين في آنٍ واحد: الأولى: الحالة النموذجية: فيما إذا التزم المتكلم بجميع القواعد والمقولات الخطابية. الثانية: حالة الاختراق وعدم الالتزام بتلك القواعد، ولكل حالة آلية مواجهة وطريقة للتعاطي.

ويبدو أن تطبيق قواعد الاقتضاء في قراءة النّص يحتاج إلى التطوير في اتجاهين:

أولاً: الاتجاه الأفقي: بأن يعالج اللساني موارد الاشتباك المفاهيمي الذي يحصل نتيجة الاختلاف في المرجعية اللغوية والثقافية،

---

(1) المدرسة الوظيفية (Functionalisme) هي المتفرعة الثانية بعد التوليدية من المدرسة الأم (البنيوية)(Structuralism)، وتمثلها في دائرة اللسانيات حلقة براغ Prague Circle، التي أسسها اللساني التشيكي وليم ماثيوس Vilem Mathesius (1882 ـ 1945).

(2) (The Co-operative Principle) ذلك المبدأ الذي طرح مقابل «مبادئ المحادثة» (Conversational Maxims) ولتفسيرها.

(3) راجع: فاخوري: (م.س.)، ص 147. ويونس علي: (م.س.)، ص 163. كما هو واضح فإن هذه المبادئ مقتبسة عن كانط والمقولات التي طرحها، أي الكمية والكيفية والإضافة والجهة.

والعوامل النفسية والتاريخية، وقضايا اجتماعية. حتى لا نقتصر في المعالجات انطلاقاً من المنطق العام الذي يحكم التخاطب كما هو الحال في إشكالية مور[1] وغيرها.

ثانياً: الاتجاه العمودي: بأن يصار إلى تقنين التخاطب ليس فقط انطلاقاً من قواعد المنطق، بل أيضاً عبر المنظومة المعرفية، والمرجعية الثقافية وخصوصياتها أيضاً، كي ترصد نقاط الانكسار المفاهيمية، والمنظومية، والمنطقية، وغيرها معاً. ويأتي الحكم على النص مكتملاً وشاملاً من أبعاد مختلفة.

الخاتمة

نظراً لأهمية النظرية التكاملية ودورها في قراءة النصّ، نشير في الخاتمة إلى بعض الاعتبارات المهمّة في مجال تكوين تلك النظرية، وهي التالية:

أولاً: التأسيس لقراءة القرآن قراءة كلية:

يمكن النظر إلى القرآن الكريم بنظرتين:

أ ـ نظرة جزئية: الهدف منها فهم موضوع أو آية أو سورة من القرآن الكريم؛ وهذه النظرة الجزئية إن تحققت ضمن شروطها المطلوبة، فإنها تؤدي في أحسن الأحوال إلى فهم جزئي وتجزيئي للقرآن الكريم.

ب ـ نظرة كلية: الهدف منها فهم القرآن فهماً كلياً موسعاً، بعنوان أنه كل له أجزاء، وأصول وفروع، وعام وخاص، ومطلق ونسبي، وثابت ومتحرك، وعقائد، وأخلاق، وأحكام، وقصص وعبر ومواعظ

(1) إشكالية مور Moor's Paradox هي الإشكالية التي تؤدي إلى الجمع بين الإثبات اللفظي والسلب الاعتقادي. راجع: الاقتضاء في التداول اللساني (م.س.)، ص 149.

و. . . فإن فهم القرآن بهذه النظرة، يرسم للباحث مشهداً متكاملاً ومتسقاً، ويعطي له بصيرة مضاعفة للكتاب الكريم، ويمنحه القدرة على الاستنطاق والاستنباط، بل ردّ الفرع إلى الأصل، والخاص إلى العام، والجزئي إلى الكلي وهكذا.

وتختلف القراءة الكلية للقرآن الكريم عن القراءة الموضوعية، بأن الأولى معنية بالخارطة العامة وهندسة الأجزاء، وأشكال ترابط المنظومات الفرعية بالمنظومات الأساسية والمفاهيم الخاصة بالمفاهيم العامة، وصلة الموضوعات بعضها ببعض. في حين أن القراءة الموضوعية تُعنى بفهم الموضوعات داخل الإطار العام الذي ترسمه القراءة الكلية، وتحاول اكتشاف العلاقات التفصيلية داخل المنظومة الفرعية، كما أنَّ القراءة الأولى توفّر للمفسّر الفرصة للقراءة الثانية.

ثانياً: التأسيس لتصنيف المفاهيم الدينية على أساس مبدأ التخفيض:

لا يزال الباحث الديني ومفسِّر النص ـ بوجه خاص ـ يعيش التحيُّر في حسم صلة العديد من المفاهيم الدينية على أساس عمودي، ولا يستطيع أن يصنفها تصنيفاً مرتّباً لجهة الأهمية والموقع في خارطة المفاهيم الدينية. بل لا يزال العديد من الفقهاء لا يؤمنون بتقديم النّص القرآني على النص النبوي ـ كمبدأ عام ـ وينظرون إليهما كنصين متكافئين، ولاسّيما إن كان النص النبوي متواتراً، ويبحثون عن القواعد العامة لمعالجة جهات التعارض والتنافي، غافلين عن أن النصوص العديدة[1] الدالة على عرض الروايات على القرآن هي بالدرجة الأولى، معنية بضرب التكافؤ بين القرآن والروايات وإثبات قيمومة القرآن على السنة.

---

(1) راجع: الحر العاملي: وسائل الشيعة، مجلد 27، صفات القاضي و نور الدين الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مجلد1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 170.

في حين أن مبدأ التخفيض في مجال العلوم أدّى إلى جعل بعضها أساساً للآخر، فالفيزياء والكيمياء أكثر أساساً من الأحياء، والأحياء أكثر أساساً من علوم النفس والاجتماع والتاريخ، وهكذا. وفي العلاقة الداخلية والتركيبية الكلية للعلم الموحد تخفض مفاهيم، ومناهج العلوم الأقل أساساً إلى مفاهيم ومناهج العلوم الأكثر أساساً[1]، ويؤدي ذلك إلى فهم تفسير البعض على ضوء الآخر.

وقد أدى ذلك إلى عدم وضوح العلاقة التخفيضية بين الحقول الثلاثة للعلوم الإسلامية: أالعقيدة والشريعة والأخلاق. فهل ينبغي قراءة الشريعة على ضوء الأخلاق أم العقيدة أم بالعكس؟ والسائد في الواقع الإسلامي هو مبدأ التكافؤ، واعتبار هذه الحقول أضلاعاً متساوية لمثلث الإسلام. في حين أن القراءة البنائية للإسلام لا تؤيد علاقة التكافؤ، وتدعو إلى رسم العلاقة الهرمية بين ثلاثية الإسلام؛ بحيث تشكّل العقيدة رأس الهرم والشريعة قاعدته والأخلاق قلب المثلث ووسطه[2].

ثالثاً: القراءة الأنظومية لمفاهيم القرآن:

سبق أن تحدثنا عن أهمية الأنظومة في تكوين الأفهوم، ونشير هنا إلى ضرورة التأسيس للقراءة الأنظومية، وذلك انطلاقاً من اعتبارين:

أ ـ الاعتبار الموضوعي: إن النظرة الموضوعية إلى القرآن الكريم الذي نزل متدرجاً وتناول موضوعاً في ثنايا سور بل آيات متعددة، هي ضرورة التفت إليها العديد من المفسرين، إلاّ أن الجهود المبذولة من قبلهم جاءت متواضعة والتفاسير الموسومة بالموضوعية تنقصها، في

---

(1) أنظر: د. محمد علي يونس: (م.س.)، ص 130.

(2) أنظر: الصدر السيد محمد باقر: المرسل والرسول والرسالة، تحت عنوان: موجز أصول الدين، طبعة قم، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي. حيث حاول أن يؤسس للعلاقة الهرمية بين العقيدة والشريعة.

الغالب، المنهجية والدقة والوضوح على مستوى المبادئ والاعتبارات؛ حيث نرى أن أغلب الدراسات الموضوعية ليست سوى تجميع الآيات المشتركة في موضوع محدد، وشرحها على الطريقة المعتمدة في التفسير التجزيئي[1]، من دون التقيد باعتبارات إضافية ترجع إلى الخصوصية الموضوعية للتفسير.

ب ـ التصنيف الأفهومي: إن النظرة التصنيفية للمفاهيم القائمة على مبدأ التخفيض الذي سبق الكلام عليه، تساهم في هندسة المفاهيم القرآنية، وتساعد على فهم العلاقات البسيطة والمركبة التي تسود بين المفاهيم وأنظومتها الأصلية والفرعية. وذلك، بدوره، يسهِّل عملية الاستنطاق والاستنتاج في مجال التفسير.

رابعاً: تفعيل الجهد التنظيري في مجالي التفسير وما وراء اللغة:

لاتزال القواعد التي تحكم تفسير القرآن الكريم هي تلك التي دوّنها «الزركشي»[2] في كتابه «البرهان في علوم القرآن»، و «السيوطي»[3] في «الاتقان في علوم القرآن». ولم تجر تعديلات أساسية على تلك القواعد فضلاً عن تأسيس اعتبارات جديدة يمكن النفاذ من خلالها إلى النّص وتكوين فهم أعمق.

---

(1) يستثنى من هذا النمط من التفسير محاولتان أساسيتان:
أ ـ محاولة السيد محمد باقر الصدر في تأسيس أسس واعتبارات منهجية للتفسير الموضوعي وتطبيقها على السنن الاجتماعية والتاريخية. أنظر: المدرسة القرآنية (م.س.).
ب ـ دراسة الدكتور محمد عبد الله درّاز: دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين. حيث انطلق من اعتبارات مؤسسة للتفسير الموضوعي.

(2) بدر الدين الزركشي(745 ـ 794هـ)، الفقيه، والمفسّر واللغوي.

(3) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي(849 ـ 911هـ)، الموسوعي الإسلامي الذائع الصيت.

وأغلب الذين أتوا من بعدهما ساروا بالاتجاه نفسه واكتفوا بالشرح والتعليق على كلامهما، وفي أفضل الأحوال ترجمتهما بلغة العصر، فلم يضيفوا جديداً. ويغلب التصور القائل بأن ما تركه السلف فيه الكفاية، ولا نحتاج إلى شيء جديد؛ لأنهم لم يتناولوا أمراً إلاّ وأوفوه حقّه بمقاييس مطلقة للماضي والحاضر والمستقبل.

في حين أن المجال واسع للعمل التنظيري، انطلاقاً مما نملك من معطيات نظرية وعملية لم تكن متوفرة في عصر الزركشي والسيوطي وغيرهما.

أما فقه اللغة وفلسفتها على مستوى اللغة العربية، فهي رهينة تنظيرات يرجع تاريخها إلى القرنين الرابع والخامس الهجري؛ حيث توقف العمل التنظيري مع «أحمد بن فارس»[1] في كتابه: «الصاحبي في فقه اللغة العربية»[2]، و«الثعالبي»[3] في «فقه اللغة وأسرار العربية»، وأما جهود اللاحقين فقد أتت خجولة ومتواضعة.

وقد لا نجانب الحقيقة والموضوعية لو ردّدنا مع «أمين الخولي» قوله: «إن آفات حياتنا في جمهرتها تعود إلى علل لغوية، تصدّع الوحدة وتحرم الدقة، وتبدّد الجهد، وتعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»[4].

---

(1) أحمد بن فارس بن زكريا الرازي(329 ـ 395هـ)، اللغوي الشهير.

(2) الاسم الكامل للكتاب هو «الصاحبي في اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها».

(3) أبو منصور عبد الملك الثعالبي(ت 429هـ)، فيلسوف اللغة الذائع الصيت.

(4) من مقدمة كتابه: «مشكلات حياتنا اللغوية». نقلاً عن علي، د. نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد 276، الإصدار الثاني، ديسمبر 2001، ص 230.

ولعل ذلك يكون باعتبار أن اللغة في الواقع الإسلامي ـ العربي هي حلقة الوصل بين «الهوية» ذلك المركّب «من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي»[1]، وبين الإنسان المسلم في عصرنا. ولا يمكن الحديث عن الانتماء خارج إطار اللغة ومعطياتها.

خامساً: نقل الاهتمام التفسيري من المعنى إلى مركز المعنى:

إن النقلة النوعية المطلوبة على صعيد التفسير وقراءة النّص، هي أن ننقل مركز الاهتمام ـ على مستوى قوننة اللغة وفلسفتها ـ من المعطى المباشر للنّص(المعنى) إلى المعطى غير المباشر؛ أي مركز المعنى وبؤرته التي تعد المؤشر الأساس للفهم المعمّق، وبالنتيجة السعي للوصول إلى المراد والمقصد الحقيقي.

إن تحديد مركز المعنى يتصل بأمور خارج اللغة كالواقع الاجتماعي والتاريخي، وسياقات نصّية وغير نصّية؛ لأن النّص هو الحاكي والواقع المباشر إليه هو المحكي، والواقع قد يكون حقيقة وقد يكون أمراً اعتبارياً.

على أن اللغة تفقد قدرتها على العطاء المتواصل، وتتحول إلى هيكل عظمي وجسم بلا روح، لو تم التعاطي معها بناء على المُعطى المباشر اللفظي. ومن هنا، عُدَّ استخدام المجاز في لغة القرآن تجديداً معنوياً؛ حيث ترك القرآن الكريم مؤثراته في بنية اللغة العربية ومضامينها، وحوَّلها من لغة احتكاك بالظاهر إلى لغة إدراك بالبواطن.

---

(1) اليكس ميكشيلي: الهوية، دمشق، دار الوسيم، 1993، ص 169.

فهم النص الديني
رؤية على ضوء المدرسة التفكيكية(*)

محمد رضا إرشادي

(*) يطلق اصطلاح المدرسة التفكيكية في الفكر الإيراني الإسلامي على اتجاه يدعو إلى فهم النصوص الدينية بعيداً عن العقل والفلسفة، ومن هنا أتت التسمية؛ وذلك لأنه يدعو إلى التفكيك بين الفلسفة ونصوص الوحي. ولا يشترك هذا الاتجاه مع التفكيكية الغربية إلاّ بالاسم فقط. (المحرر)

فهم النص الديني
رؤية على ضوء المدرسة التفكيكية

محمد رضا إرشادي

تستند «المعرفة»، في أي اتجاه أو مبدأ، إلى مصادر ومرتكزات (مبان) خاصة، من دون معرفتها تضحي عملية فهم معطيات ذلك الاتجاه عقيمة.

ولأجل فهم المباني التي يقوم عليها فهم الوحي في المدرسة التفكيكية، ينبغي أن ندرك بدءاً العناصر الأساسية لنظرية المعرفة ومصادر المعرفة عند الإنسان في نطاق هذه المدرسة. على أن مهمة كهذه لا تكتمل إلاّ بخطوة لا محيص عنها تقضي بضرورة التوجه إلى عناصر وجودية، وأخرى تعود إلى علم النفس الفلسفي، مما له تأثيره على نظرية المعرفة في هذه المدرسة.

الواقع، أن ما يُعنى به هذا المقال هو معرفة تلك العناصر، وتحديدها في البدء، ثم الانعطاف صوب المقصد الأساسي الذي يرمي إليه البحث .

وعلى هذا، سيأتي هذا البحث في قسمين متتابعين. والأساس في هذه التجزئة يعود إلى الاختلاف الواضح بين المنظّرين التفكيكيين المتقدمين والمتأخرين. المقصود من المتقدمين بشكل واضح المرحوم

الشيخ مهدي الأصفهاني وتلاميذه بلا فصل، في حين أن المعني بالمتأخرين هم التلاميذ غير المباشرين للأصفهاني وأنصار هذه المدرسة في الوقت الحاضر، ممن أخذ على عاتقه إعلاء هذا الفكر، وبذل جهوداً وافرة لبيانه، وفاءً منهم لعلقتهم بأساتذتهم السابقين وتحقيقاً لما تمليه هذه العُلقة من واجب أداء الدين.

يبدأ هذا المقال بعرض نظريات هذه المدرسة في مضمار المعرفة الدينية وطبيعة فهم النصوص الوحيانية (من الوحي)، من خلال الهيكلية التالية:

القسم الأول: مرتكزات الفهم عند السابقين

1 ـ تدشين فصل جديد في فهم العقل.

1 ـ 1 ـ نفي العقل الفلسفي بالمباني الفلسفية ذاتها.

2 ـ 1 ـ حقيقة العلم والعقل .

3 ـ 1 ـ تصنيف العلوم وإعادة فرزها على أساس :

أ ـ التباين في منشأ المعرفة

ب ـ التباين في المنهج

ج ـ التباين في المسائل والمحتوى

د ـ التباين في النتائج.

2 ـ الاستغناء عن الجهدين العلمي والعملي.

3 ـ محورية الله في المعرفة وحكومة العادة الإلهية.

4 ـ فهم الوحي عبر البساطة الذهنية ومن خلال الفراغ العلمي، بعيداً عن المفروضات المسبقة.

القسم الثاني: مرتكزات الفهم عند التفكيكيين الجُدد

مرتكزات فهم الوحي عند السابقين

1 ـ تدشين فصل جديد في فهم العقل

تنطوي مفردة «العقل» على قدر كبير من الخداع، بحكم المعنى الخاص الذي تصوغه المدرسة التفكيكية للعقل، مما يأتي متعارضاً مع معناه الفلسفي بالكامل. فالتحديد الذي يستقرّ فيه مصطلح العقل في معناه الفلسفي الخاص (من أنه قوة مُدركة للكليات)، لا يتسق ومايبتغيه الاتجاه التفكيكي؛ بل وهو في تعارض معه. ففي هذا المسار تمّ تخطئة العقل الفلسفي على نحو كلي، ولم يُقبل لا على نحو الموجبة الكلية ولا على نحو الموجبة الجزئية. ولم يدخل في عداد مصادر المعرفة عند الإنسان. على صعيد آخر، إذا ما أبرزت هذه المدرسة اهتمامها بالعقل، فسيغدو عندئذ من مصادر المعرفة المتفردة، يحظى بالعصمة وبالحجية

الذاتية، بحيث لا ينفذ الخطأ والاشتباه إلى معطياته ونتائجه مطلقاً.

على هذا، فإن مفردتي «الحجة والبرهان» هما في هذا الاتجاه وصفان مختصّان بالعقل في معناه هذا. وفي ضوء الرؤية المتفردة التي تتبناها هذه المدرسة حيال مصطلح العقل، فإن البحث عن مسار وسطي يتميّز عن المنحى الأخباري من جهة، ولا يمتّ بقرابة إلى الفلسفة من جهة أخرى، سيقدم لنا عوناً في هذا المجال. فمن حيث النهج الأخباري ونفي هذا النسق يكفي ـ بحسب رموز التفكيكية ـ النظر إلى ما أولاه القرآن الكريم والروايات الشريفة من عناية وافرة في الحث على الرجوع إلى العقل.

وتتمركز الخلاصة المكثفة لنفي هذه المدرسة للعقل الفلسفي وللنسق الأخباري معاً، بما ذهبت إليه من القول: «التعبير بأنه حجة الله، وسائر ما ورد في تعظيمه ينافي التشكيك في حجيته، واحتمال الخطأ في أحكامه، أو التبعيض فيها بعد فرض إدراك العقل له. وليس ذلك إلاّ من جهة عدم عرفان حقيقة العقل وأحكامه. وتوهم أن كل مايحصّله الإنسان، ويستنتجه من المقدمات فهو حكم العقل»[1].

ينعت هذا النص ـ بصراحة ـ من يشكّك في حجية أحكام العقل أو يرميها بالتبعيض بدعوى احتمال الخطأ؛ ينعته بالغفلة عما أحاطت به النصوص الدينية العقلَ من تعظيم وإجلال. والباعث على خطأ هؤلاء هو أنهم لم يدركوا حقيقة العقل. ثم ماظنّوه من أن العقل الفلسفي الذي يصل إلى أحكامه من خلال اصطناع المقدمات وعبر القياس المنطقي، هو نفسه حقيقة العقل في النص الديني، وتوهمهم أن الأحكام المنبثقة عن العقل الفلسفي هي أحكام عقلية، في حال أن الأمر ليس كذلك

(1) مرواريد، الشيخ حسن علي، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مؤسسة الدراسات الإسلامية، 1416هـ، ص 8.

مطلقاً، وليس كل استدلال واستنتاج مساوقاً للعقلانية. هكذا ينبغي تلقي المراد من العقل ومعناه على نحو صحيح.

ولا ريب في أنه موقف صائب ما ذهب إليه الاتجاه الأخباري من العزوف عن العقلانية الفلسفية، بيد أنه أخطأ في البديل الصحيح الذي ينبغي العثور عليه في المدرسة التفكيكية. هذا هو منطق التفكيكيين.

على أن هناك تقارباً بين الاتجاهين الأخباري والتفكيكي. ووجه اشتراك واضح بينهما يتمثل بنفي النسق الفلسفي، في حين يكمن الاختلاف الوحيد بينهما في الجانب الإثباتي من القضية، متمثلاً بما سعت إليه التفكيكية من تمييز مسارها. ويرتكز جهد المدرسة التفكيكية في هذا الاتجاه على بيان حقيقة العقل؛ حيث جاءت الخطوة الأولى على هذا الصعيد بادّعاء تعارض الرؤية الفلسفية للعقل مع منطوق الآيات والروايات وهذا ما يومئ إليه النص التالي: «وهكذا يمتاز ما قالوه[الحكماء والفلاسفة] في هذا الباب عما نطق به الكتاب الكريم، والرسول الأكرم والأئمة المعصومون عليهم السلام، ويظهر أن الحقيقة التي سمّوها بالعقل أجنبية عن الحقيقة المسماة بهذا الإسم في الروايات، بل وعند العرف أيضاً»[1].

لكن، ما هو مقصود الحكماء من العقل حتى عُدَّ معارضاً لصريح النصوص الدينية ومخالفاً لفهم العرف وعامة الناس؟ الجواب: «خلاصة ما ذكره بعض محققيهم في العقل، أن العقل هو النفس بما لها من المراتب الأربع»[2].

بهذا يتضح أن مراد الحكماء من العقل هو النفس ذاتها. وأن له مراحل أربع؛ هي: الهيولائي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل

(1) المصدر نفسه، ص 8.
(2) المصدر نفسه، ص 10.

المستفاد. والمطلوب هو إلغاء هذا التصّور بالكامل، وإحلال تصور آخر جديد مكانه: «إن حقيقة العقل الذي به تُدرك المعقولات، وحقيقة العلم الذي به تُدرك المعلومات، وبه يحتج الكتاب والسنة، أجنبيّ عن ذلك كله، وعن حقيقة الإنسان المعبّر عنها بلفظ «أنا»، وعن المراتب المذكورة لها»[1].

وعلى هذا الأساس، يتبيّن أنَّ المفهوم الفلسفي للعقل (بوصفه قوة مدركة للكليات أو نفس الإنسان أو المراتب الأربع للعقل)، غريب عن الاصطلاح المستعمل في الآيات والروايات.

هذا هو منطق المدرسة التفكيكية الذي تفتتحه بتقديم رؤيةجديدة لتفسير العقل، حيث يلتحق بهذه النقطة أمور أخرى، هي:

1 ـ 1 ـ نفي العقل الفلسفي بالمباني الفلسفية ذاتها

إنّ ما دفع الاتجاه التفكيكي إلى نفي العقل الفلسفي، هو فكرة أساسية تتصل بالحقيقة الوجودية لنفس الإنسان. فعلى ضوء النظريات الأنطولوجية والأيديولوجية لهذا الاتجاه، لا وجود لمجرد عن المادة إلاّ الله (سبحانه) والعقل والعلم، وماعدا ذلك، فإن المادة قد أحاطت الوجود برمته، وطغت بمشتقاتها على جميع أفنائه، وامتدت حتى لم تشذ عن هذا النطاق ظاهرة. على هذا فإن نفس الإنسان، هي مادة أيضاً، ومن ثم، فهي ليست بعيدة عن ظلمة المادية، وذلك في مقابل العقل والعلم اللذين يعدان موجودين نوريين ومجردين. عند هذه النقطة يبرز التغاير بين العلم والعقل من جهة، ونفس الإنسان من جهة أخرى، ويعبّر عن نفسه تلقائياً، حيث لا يمكن لحقيقة نفس الإنسان الظلمانية أن تكون عين حقيقةٍ هي بنفسها عين النور.

---

(1) المصدر نفسه، ص 11.

بناءً على ذلك تؤلف النفس والعقل سنخين مختلفين، ومنفصلين عن بعضهما البعض: «إن المجرد عن المادة ولواحقها في المخلوقات هو نور العلم والعقل... لا النفس الإنسانية»[1].

بالإذعان إلى التغاير السنخي بين النفس والعقل، ينبغي تقديم حلٍ (تأسيسي، إيجابي) لكيفية معرفة النفس؛ بحيث تمارس النفس عملية المعرفة في نطاق ذلك الطريق، من دون أن تدخل في صقع تلك الحقيقة النورانية، ومن دون أن تتنزل تلك الحقيقة النورانية عن مقامها العالي الرفيع وتكون من مراتب النفس، في الوقت ذاته تتخلى النفس في لحظة المعرفة عن ظلمتها الذاتية بالعرض، وتتوفر ـ بالعرض أيضاً ـ على نور العقل أو العلم. هكذا تمارس النفسُ المعرفةَ، وهذا هو حل الإشكالية الآنفة الذِّكر: «إن إدراك النفس ليس بقيام المعلوم بها قياماً حلولياً، بل بوجدان النور الخارج عن ذاتها الكاشف عنها وعن معلومها»[2].

يتضح مما تقدم أن «الوجدان» حالة عارضة تنبثق من عروض النور على النفس، فكما أن النور الحسي يعرض على الأجسام، ويصير سبباً لظهورها، فكذلك تُفاض حقيقة العلم والعقل على الإنسان من خارجه، فيغدو مزوَّداً بصفة يمتلك من خلالها القدرة على درك الأشياء والأفكار.

2 ـ 1 ـ حقيقة العلم والعقل

«إن حقيقة العقل الذي به تّدرك المعقولات، وحقيقة العلم الذي به تُدرك المعلومات هو النور المتعالي»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 11.
(2) المصدر نفسه، ص 240.
(3) المصدر نفسه، ص 11.

يكشف تحلّي حقيقة العقل والعلم بوصف «التعالي» عن اختلافهما الأساسي مع حقيقة النفس، وخروجهما عن سنخها الوجودي، فالنفس من سنخ «الظلمة»، في حين أن العقل والعلم هما من سنخ «النور»، وحيث إنّ النور: «ظاهر بنفسه مظهر للغير»، فإن إشراق هذا النور على ظلمات النفس يصير سبباً لتبديل الظلمات إلى ظهور، وهذا هو التبديل الذي يقترن مع تعبير «الإدراك».

ومن الطبيعي، أنه لا ينبغي أن يُطلق على المفهومات الذهنية والمتخيلات اسم العقل والعلم، كما وقع هذا الخطأ في الفلسفة، فـ «العقل نور ظاهر بالذات، حيثيته الذاتية كشف حسن الأفعال الاختيارية وقبحها وكشف الواقع»[1]. كما نقرأ أيضاً: «إن لفظ العلم والعقل هما من الألفاظ الواردة في القرآن والسنة، وفيهما إشارة إلى حقيقة موجودة في الخارج لها واقع مستقل. أما التصورات والخيالات، فهي ليست علماً وعقلاً، والعقل والعلم لا ينزلان إلى التصوّر والتوهم. فالمعلومات والمتصورات والمتوهمات ومتخيلات المعاني، والمفاهيم، والصور الذهنية برمتها تُعلم بنور العلم وتنكشف به، لا أن حقيقتها علم»[2].

تكشف الأوصاف التالية حيال العلم والعقل عن مدى هذه الرؤية وحدودها في هذا المجال:

1 ـ إنهما من الحقائق الخارجية المنحازة والمستقلة[3].

---

(1) الإصفهاني، الشيخ مهدي، رسالة إعجاز القرآن (نسخة خطية)، المكتبة المركزية للحرم الرضوي، مدينة مشهد، الرقم 12412، ص 7.

(2) القزويني، الشيخ مجتبى، بيان الفرقان، مركز التعليمات الإسلامية، طهران، 1373هـ.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 57.

2 ـ إن حقيقتهما مجردة ونورية، وهما المجرّدان عن المادة فقط من بين المخلوقات[1].

3 ـ هما من الحقائق البسيطة غير المركبة[2].

4 ـ هذه الحقائق تتغاير مع المعقولات، والمعلومات، والمفهومات[3].

5 ـ هذه الحقائق تتغاير مع نفس الإنسان وبدنه[4].

6 ـ لا تقبل هذه الحقائق التعريف، ولا تخضع للتوصيف بأي شيء آخر، إلاّ أن تُلمس بالآثار أو بالوجدان[5].

7 ـ حيثيتهما الذاتية هي الكشف والظهور، وإن ظهور سائر الأشياء يتحقق بواسطتهما[6].

8 ـ يحظى العقل والعلم بالحجية الذاتية، ومن ثمّ فإن معقولاتهما ومعلوماتهما مطابقان للواقع دائماً[7].

وينتهي هذا التصوير المتفرد للعقل الذي يُعَدّ بدوره الأرضية المناسبة لكيفية وجود المعرفة وتحديد مصدرها، إلى بلورة موقفٍ يفيد

---

(1) مرواريد، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ص 30.
(2) المصدر نفسه، ص 30.
(3) الطهراني، الشيخ جواد، ميزان المطالب، قم، مؤسسة في طريق الحق، 1995، ص 49؛ وأنظر القزويني، بيان الفرقان، ج1، ص 57.
(4) مرواريد، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ص 23؛ وأنظر القزويني، بيان الفرقان، ج1، ص 60.
(5) الإصفهاني، معارف القرآن، ص 4.
(6) الإصفهاني، إعجاز القرآن، ص 7؛ والطهراني، ميزان المطالب، ص 57؛ وأنظر كذلك مرواريد، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ص 15.
(7) القزويني، بيان الفرقان، ج1، ص 59.

حصر المعرفة الإنسانية بمصدر واحد فقط هو وحده المشروع وماسواه لا تقرّه الشريعة، يتمثل بمصدر ماورائي، وليس العقل بمعناه المألوف. إن العقل بالمعنى الآخر هو حقيقة نازلة مماوراء المادة، وهو بمثابة النور الذي يفيء بشعاعه على ظلمة النفس البشرية المادية، ويشرق عليها، فيهب المعرفة عن هذا الطريق.

3 ـ 1 ـ تصنيف العلوم وفرزها إلى بشرية وإلهية

يفضي التصوير المذكور للعقل بعنوانه منشأ المعرفة ومصدرها، إلى الفرز بين نوعين عامين من المعرفة، ومن ثم ظهور اصطفاف في الساحة المعرفية ذاتها يوزع المعرفة على قسمين منفصلين عن بعضهما البعض تماماً، لا علاقة لأحدهما بالآخر على ما يذهب إليه التفكيكيون. والقسمان هما: المعارف البشرية والمعارف الإلهية، ولكل واحد منهما مساره الخاص الذي يتباين به مع الآخر، وله نسقه المستقل الذي يمضي به من دون أن تجمعهما أيَّة نقطة تلاقٍ، أو اشتراك على خط سيرهما لا الآن ولا في المستقبل.

وكنتيجة لهذا التقاطع في الخط والمسار، ستختلف أوصاف كل واحد منهما عن الآخر، فالمعارف البشرية منبثقة من العقل الفلسفي الذي يستنتج من المقدمات عبر المنهج القياسي: «العقل الفلسفي يبلغ اليقين من خلال تأليف المقدمات، حيث لا يُعد هذا اليقين نوري الذات، لاستحالة إثبات مطابقته للواقع»[1].

ما يؤخذ دليلاً قوياً على عدم المطابقة بين العلوم الفلسفية وبين الواقع، هو الاختلافات الشائعة في التنظير، وذلك في مقابل المعارف الإلهية التي ترتكز على ضرب آخر من العقل: «إن الحكمة الإلهية

(1) الإصفهاني، إعجاز القرآن، ص 8 .

مؤسسة على تكميل العقول، وقائمة على أساس التذكير بأحكام العقل، لكن لا العقل باصطلاح الفلاسفة»[1].

ما دام الأساس الذي يرتكز عليه الاثنان متغايراً، فلابد وأن تأتي النتائج المستندة إلى ذلك البناء متغايرة أيضاً: «هكذا صارت مفصلات العلوم، ومعارفها متعارضة مع المعارف والعلوم البشرية؛ لأن برهانها وكاشفها هو ربّ العزة ونوره»[2].

يوضح الاستدلال الذي يسند المدّعى المذكور، كيف أن هذا الضرب من المعارف هو فصل الخطاب، وذلك بسبب المهمة التي ينهض بها متمثلة برفع الاختلافات بالكامل. كما سلفت الإشارة إلى أن نتيجة الاستقطاب الحاصل بين هذين النمطين من العلم وتمايزهما عن بعضهما البعض، هي «التباين الكلي» وليس «عدم التساوي الكلي» كما قد يظن البعض، على ما يومئ إليه النص التالي: «لا جامع بين العلوم البشرية والعلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء»[3].

إن هذا التباين الكلي بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية هو تباين متقابل ومن الطرفين، وهو على نحو التناقض الذي لا يجتمع، ولا يرتفع؛ مما ينبغي متابعته في المجالات المختلفة ومن خلال الأبعاد التالية:

أ ـ التباين في المنشأ ومصدر المعرفة

أشرنا فيما سبق إلى أن منشأ المعارف البشرية بحسب هذا الاتجاه

---

(1) المصدر نفسه، ص 7.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) الإصفهاني، الشيخ مهدي، أبواب الهدى (نسخة خطية)، المكتبة المركزية للحرم الرضوي الشريف، الرقم 12412، ص 6.

هو العقل الخطّاء، الذي لا يمكن إثبات مطابقة معطياته، وما يصل إليه مع الواقع بأي وسيلة كانت، كما أنَّ منهجه في العمل تتخلله الشبهة والخطأ. وفي المقابل، يعد العقل من سنخ آخر هو مصدر المعرفة في العلوم الإلهية. بتعبير آخر، إنَّ الإنسان بوصفه موجوداً مختاراً هو الذي يوجد المعرفة لنفسه في العلوم البشرية، بحيث يلعب دور «المُعِد» في كسب العلوم على أقل تقدير، في حين يختلف الحال في العلوم الإلهية وينحصر بالله، فالله وحده هو الذي يوجد المعرفة والعلم للإنسان: «فبرهان [المعارف الإلهية] وكاشفها هو ربّ العزة ونوره»[1].

ب ـ التباين في المنهج

البرهان المتداول هو منهج بلوغ المعرفة في العلوم البشرية، أما في العلوم الإلهية فالمنهج يتمثل بالتذكر وحده: «يتم تحصيل علومه الجديدة [العلوم الإلهية الجديدة في مقابل العلوم البشرية]، عن طريق التذكير بالآيات الآفاقية والأنفسية وحقائقها وبالعوالم السابقة والأرواح... مما يشاهده الكمل من الأمة بنور ربّ العزة لا بالعلم الحضوري المألوف فضلاً عن أن يكون ذلك بالعلم الحصولي الحِكَمي [من الحكمة] والجزئي، وعن طريق الإذعان المنطقي الذي يمتنع إثبات مطابقته للواقع»[2]. مادام الإنسان يقف في المعارف الإلهية قِبالة النور، فسيكفيه صرف التذكّر ليعرف الحقيقة ويقف على المعرفة، من دون أن يحتاج إلى شيء آخر: «لقد حصر الله قرآنه المجيد وسمّاه بالذكر والذكرى والتذكرة، كما وصف رسوله الأكرم بالذكر والمذكّر، وحصر وظيفته بالتذكير»[3]. كما ينمّ عن المعنى ذاته النص التالي: «يقوم أساس

---

(1) الإصفهاني، إعجاز القرآن، ص 16.
(2) إعجاز القرآن، ص 17.
(3) المصدر نفسه، ص 17.

معارف القرآن المجيد على التذكير بالذات (الإلهية) خارجاً عن الحدين (حدي التعطيل والتشبيه)»[1].

ج ـ التباين الكلي في المسائل والمحتوى

«الحديث والقديم» صفتان لنوعين من العلم ترسمان على نحو جيد خطين غريبين عن بعضهما البعض، هذا ما تؤمن به المدرسة التفكيكية. فالعلوم القديمة هي العلوم البشرية ذاتها التي كانت موجودة في الساحة المعرفية، ومتداولة فيها منذ عصور قديمة، وقد اتصفت بالقدم عند ظهور الإسلام. أما العلوم الحديثة أو الجديدة، فهي العلوم المنبثقة من مصدر وحياني. وينبغي الانتباه إلى أن الحدوث والقدم ليسا زمنيين، بل هما علامة على غربة ضربين من العلم عن بعضهما البعض، وغياب السنخية بين محتواهما فحسب.

من جهة أخرى، إن التغاير بينهما ليس طولياً، بحيث تُعدّ المعارف الإلهية هي الذروة والعمق، في حين تُعدّ المعارف البشرية سطحاً وظاهراً بالنسبة إلى ذلك العمق، بل التغاير بينهما عرضي وهما متقاطعان بالكامل، وإلاّ لو كان الأمر غير ذلك، فلا معنى لتفرُّد القرآن بالإعجاز، ولا تأمّن هذا البعد، وبزعم هذه المدرسة إذا ما كانت ثَم سابقة لهذا النوع من المعارف بين البشر، فما كان ينبغي لهم العجز عن الإتيان بمثله: «تقع الحكمة والعلوم الإلهية الحديثة التي صُرّح بجدتها، في مقابل الحكمة والعلوم البشرية القديمة. وإلاّ لما غدا هناك معنى للاحتجاج بالقرآن، وعجز الجاحدين عن الإتيان بمثله، وجنوحهم إلى أساطير الاولين، وإلى أضغاث الأحلام والإفك القديم، وفى الحصيلة عجز الثقلين عن الإتيان بمثله»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 7.
(2) إعجاز القرآن ، ص 7.

ثَم نقطة ارتكاز أساسية على ضوئها سوّغ التفكيكيون إسباغ صفة الجدّة والحداثة على المعارف الإلهية، وهي المحور المفصلي في اختلاف العلوم البشرية مع العلوم الإلهية، وهي حلقة البداية في التباين الكلي الضارب بين المعارف البشرية بأجمعها، وبين المعارف الإلهية. هذه النقطة التأسيسية، وذات الأثر الفاعل تتمثل فيما تذهب إليه العلوم البشرية من عدم وجود تباين بين الله والمخلوقات من زاوية وجودية، بحيث تنتهي هذه العلوم عبر تأسيس منظومتها وترتيب مسائلها إلى وحدة الوجود، في حين أن هذا التصّور يعدّ خطأً فاحشاً في نطاق المعارف الإلهية، ويصار إلى رفضه بالكامل.

ليس لله أي سنخية مع مخلوقاته قط، بل ترفض هذه المدرسة حتى السنخية التي يلحظها البحث الفلسفي بين العلة والمعلول وتعدّها غير متسقة مع المعارف الإلهية: «إن القرآن المجيد بوصفه رأس معارف الشريعة المقدسة لَيهتفُ بأعلى الصوت من أوله حتى آخره، ومعه جميع الخطب والروايات، بمُباينة ذات ربّ العزة لحقيقة المكونات والمجعولات؛ مباينة مع غلطية [من الغلط] الشيئية الماهوية، ومع الأعيان الثابتة الموهومة، ليفصح عن عدم وجود المماثلة، وغياب المشابهة من كل حيث وجهة وصوب»[1].

لقد حظيت هذه النقطة بمكانة مرموقة في منظومة الفكر التفكيكي، وحازت على أهمية فائقة عند التفكيكيين، حتى استقطبت في ثناياها بقية المكونات واستوعبت ما سواها من المسائل، كما صارت السبب في ابتعاد القائلين بوحدة الوجود عن المعارف الإلهية كافة، بحسب ما ذهب إليه أتباع الاتجاه التفكيكي. في هذا المسار نقرأ لأحد

---

(1) المصدر نفسه، ص 7.

شخصيات المدرسة التفكيكية فيما كتبه عن حياته: «منذ سن الشباب، وأنا أبحث عن الحق، وأطلبه بفضل الله وتوفيقه، بيد أنه لا الفطرة، ولا القرآن، ولا الحديث أدت إلى أن يوجد عندي تصوّر توحيد الصوفية، أبداً لم يفض أيٌّ من هذه العناصر إلى انبثاق مثل هذا التصوّر عندي. أجل، الثقافة بمعزل عن هذه العناصر هي التي قادتني للاطلاع على أفكارهم... لا يمكن لأحد أن يتوصل إلى توحيد الصوفية من خلال مبدأ الفطرة، أو من خلال مدرسة القرآن والحديث... إذا كان القرآن والحديث، قد جاءا من أجل هداية الإنسانية، وكانت مدرستهما هي مدرسة وحدة الوجود، لكان يتحتم على هذه المدرسة أن تسوق إلى توحيد وحدة الوجود آلاف الفقهاء على الأقل، منذ صدر الإسلام حتى الآن، من أولئك الذين لم يتعرفوا على الفلسفة والعرفان، بيد أنهم عاشوا الطاعة والتسليم إزاء القرآن والحديث»[1].

د ـ التباين الكلي في النتائج

عندما تختلف أدوات بلوغ المعرفة ومصادرها فمن الطبيعي أن تكون النتائج مختلفة أيضاً، ومن البديهي أن ينتج من المسائل المختلفة نتائج مختلفة أيضاً. انطلاقاً من هذه الرؤية، ستكون معطيات العلوم البشرية من المنظور الكلامي ضلالة وغواية على حين تكون نتائج العلوم الإلهية بصيرة وهداية، ومن الزاوية العلمية لن تفيد الأولى أكثر من الظن، على حين تقترن الثانية باليقين والمعرفة: «نزلت الحكمة والعلوم الإلهية بنور الرحمة، وقد وُصفت أنها بصائر وبينات وهداية، وفي المقابل صارت الحكمة والعلوم البشرية ضلالة وظلمات. وعلى حين

---

(1) الطهراني، الشيخ جواد، عارف وصوفي عه مى ويند؟ [العارف والصوفي ماذا يقولان؟] ص 520-251 بالفارسية.

نُعتت الحكمة والعلوم الإلهية بالمبين والبينات التي يمتنع عليها الريب، وُصِفَت الحكمة والعلوم البشرية بالظن، والتخرص، والضلال المبين»[1].

2 ـ الاستغناء عن الجهد العلمي والعملي

ماهو الدور الذي يلعبه الإنسان بوصفه موجوداً مختاراً في كسب المعرفة؟ وكيف ينبغي له أن ينهض بهذا الدور؟ الجواب مباشرة ومن دون تأمل: أنه مادام التذكّر والتنبّه كافيين، فيتعيّن على الإنسان أن يضع السعي العلمي (كسب العلوم الحصولية) جانباً، ويترك الجهد العملي المتمثل بالتزكية وبناء الذات: «إن المطيعين لأحكام العقل الذين وصفوا بالمسلمين، المؤمنين، المتقين المحسنين، يحصل لهم عند استماع القرآن المجيد، أو قراءته، أو عند التذكر، والتدبر فيه، يحصل لهم بغتة بواسطة علم ربّ العزة؛ حالة يكتشفون من خلالها كنه حقيقتهم الواقعية المجهولة الفقيرة، كما يعرفون ربّ العزة بربّ العزة، دونما حاجة إلى الحكمة البشرية، والبرهان، أو تجشم عناء رياضة الصوفية»[2].

ويتمثل الشرط الأساس الضروري للمعرفة في هذه المدرسة بتخلية الذهن من كل مفهوم ومعقول مسبق، فتفريغ الذهن من المسبقات الذهنية هو الشرط الكافي للمعرفة عند التفكيكيين. ومعنى هذا الشرط تحديداً هو: الحذر من المعارف البشرية الحِكْمية والعرفانية؛ فالمفاهيم التي تنبثق من الفلسفة أو العرفان، وتأخذ موقعها في الذهن، هي نفسها أعظم حجاب، وأشد معصية، كما أنها أشنع جنون بنظر صاحب الشريعة حسب المدرسة التفكيكية[3].

---

(1) الإصفهاني، إعجاز القرآن، ص 2.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

(3) إعجاز القرآن، ص 13.

على أساس هذا النسق يغدو البحث عن مصادر أخرى منفصلة عن المصدر الوحياني الماورائي، مع وجود السبيل السهلة والفاعلة المتمثلة بالتذكر والتنبّه، إما لغواً لا طائل من ورائه أو مضرّاً، وذلك تبعاً لما مر من أن هذا الجنوح إلى المصادر الأخرى يعدّ بنفسه من أكبر الحجُب، وأشنع ضروب الجنون في الساحة العلمية، كما أنه من أشدّ المعاصي في المضمار الإيماني. تأسيساً على هذا انتهوا إلى أن المعرفة الاكتسابية ليس لها دور تؤديه في المعرفة إطلاقاً، وحيث يكون الأمر كذلك، فلا ضرورة لتلقّي تلك العلوم وتعلّمها. أما من يؤمن بدور تلعبه المعرفة الاكتسابية، فيكون قد دخل في معركة ضدّ أصل الشريعة وأساسها، ومن ثم، فهو ممن يعين على هدمها: «تقوم الشريعة على المعرفة الفطرية لا الاكتسابية، ومن هنا، فإن من يقيم البرهان على لزوم المعرفة الاكتسابية، فهو في الحقيقة يبرهن على إبطال الإسلام وهدمه»[1].

3 ـ محورية الله في المعرفة وحكومة العادة الإلهية

قُسِّمت المعرفة الإنسانية في البدء إلى قسمين: فطري وكسبي. ما يتسم بالضرورة من هذين القسمين، ويبعث على القلق هو المعرفة الفطرية التي لها دور متفرد تلعبه على صعيد الإيمان. وإذا ما كان بالإمكان احتواء المعرفة الفطرية في تعريف محدّد، فيمكن القول إنها ليست كسبية.

وبكلام آخر، إن بداهة المعلوم هي التي تدلُّ على فطرية العلم. يدلّ على هذا الكلام الرواية النبوية: «إن الله تجلى لعباده وظهر»، التي

(1) الإصفهاني، التقريرات (نسخة خطية)، المكتبة المركزية للحرم الرضوي الشريف، مدينة مشهد، الرقم 1248,1، ص 26.

جاء في توضيحها: «ومعنى التجلي كونه ضروريّ المعرفة، فطريها، غير مفتقر إلى الاكتساب، فإن التجلّي والكسب متنافيان»[1].

لقد تم التأكيد في المدرسة التفكيكية على أن بنيان الشريعة قائم على أساس المعرفة البسيطة والفطرية، ومن ثم فإن من يريد تركيب هذه المعرفة من خلال التعقل والعقلانية، فسيكون، قد عرّض هذا البناء للخطر، لكن إذا ما كان الخروج عن البساطة إلى تركيب العلم يتم من قبل الله، فإن المشكلة، سوف تحل على نحو كلي. وحيث يكون الأمر كذلك، فلابدّ من أن يُعهد بالأمر في باب المعرفة إلى الله، وأن توكل المسألة كلياً إليه، فالله هو الذي ينهض بالدور الأصيل والأساس على هذا الصعيد، حتى يبلغ من محوريته (سبحانه) أنه لا دور للعبادات، ولا أثر يذكر للجهد العلمي، ولامهمة يسهم بها المعلم الإلهي (النبي) في إنشاء المعرفة والتمهيد لإيجادها: «إن تركيب المعرفة إنما هو بيد الله، وليس لأحد يدٌ فيه، حتى خاتم النبيين»[2].

يدلل هذا النص صراحة على أن لا دور لأي إنسان في كسب المعرفة، فلا الإنسان نفسه يستطيع أن يسهم في إعداد الأرضية لانبثاق المعرفة، ولا الآخرون، حتى لو كانوا أنبياء الله فإنهم لا يتستطيعون التدخل في فعل الله، ولا دور لهم يؤدونه في هذه المهمة. إنما للإنسان دور واحد فقط، يتمثل بالسعي السلبي؛ أي عليه أن يبذل جهده في أن لا ينهض بأي عمل في هذا السبيل، ومن خلال تسليمه، وخضوعه الكامل يكون، قد أدّى أفضل دور ونهض بما هو أكثر تأثيراً على هذا الصعيد. وما سوى ذلك، فإن كل ما يقوم به الإنسان، وما يبذله من سعي، إنما يكون حركة قهقرائية أو انحرافاً عن جادة الصواب، يفضي به إلى ما

---

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

انتهى إليه الفلاسفة والعرفاء: «إن طريق نيل المعارف المبدئية والمعادية، والعلم بحقائق الأشياء ينحصر في الخضوع لدى الله وعبوديته، والالتجاء إليه كي يعرفنا نفسه»[1]. أيضاً: «إن عليكم التسليم له كي يعرّف نفسه لكم»[2].

وكذلك: «إذا ما كان [الإنسان] في مقام التفكر بالله، فهو محجوب مطرود لا محالة، وإذا ما صَغُر وتواضع واشتغل بالتكبير، والتهليل، وبالتمجيد، والتقديس، والتسبيح، وإذا ما نهض بواجب التعظيم والتجليل، وأدى الصلاة، فسيعرج من خلال أداء هذه الوظيفة العقلية إلى مدارج المعرفة ومراقيها، ويبلغ مقام رؤية ربّ العزة، ويغوص في بحر المعرفة الذي لا حدّ له»[3].

مثل هذا الكلام هو الذي يختط القاعدة المعرفية وفق منظور الاتجاه التفكيكي ويؤسّس لها، وعلى أساس هذه الرؤية، وانطلاقاً منها اتخذ التفكيكيون موقفهم السلبي المطلق من الأسباب المألوفة في إيجاد العلوم، وإنشاء المعرفة، بحيث انتهوا إلى أن اللجوء إلى تلك الأسباب يتنافى ورؤيتهم التوحيدية؛ لأن الإيمان بسببية العلل والمعُدّات يثبت لها دوراً في عرض الله سبحانه، وقد آل بهم الأمر في نهاية المطاف إلى الاعتقاد صراحة بأن نظام العادة الإلهية هو سبب تصحيح رؤيتهم التوحيدية وتوجيهها: «كشف الأمور وإن كان بالعلم والعقل، إلاّ أن العادة؛ أي سنة الله تعالى، جرت على حصول ذلك لنا بالأسباب، ومنها التعليم الذي حقيقته التذكير، والهداية بنور العلم والعقل»[4].

يتمثل كل الدور الذي ينهض به الاختيار والإرادة الإنسانية في

---

(1) المصدر نفسه، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

(3) الإصفهاني، رسالة إعجاز القرآن، ص 13.

(4) مرواريد، تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ص 27.

ـب العلم، **بالجانب** السلبي من القضية؛ أي برفع الموانع الموجودة **والحؤول دونها**: «. . .فرق حجب الوهم والعقل، وذلك لا يمكن إلاّ **بالانعتاق** من أسر الفكر، والتحرر من أوهام العقل»[1].

إذا ما كانت الساحة المعرفية مكاناً لجولان «العادة الإلهية» وسلطانها، فما من معيار قط، أو ملاك يمكن أن يُنظم هذه العادة ويضبطها، بل فضل الله ورحمته هما اللذان يملآن هذه الساحة، ويستحوذان على أُفقها بالكامل، حيث لا تأثير لأعمال الإنسان قط صواباً كانت أم خطأً، وطاعة كانت أم ذنباً؛ إذ هي لا مانعة ولا مؤثرة. كما لا أثر للعلوم الكسبية في تحصيل المعرفة مطلقاً؛ لأنها بالتفضل، والتفضل لا يتوقف عليها، ولا على ما سواها: «المعرفة والتوحيد لا يحصلان لأحد إلاّ بفضل الله وإحسانه ورحمته، فهو يختص برحمته من يشاء من عباده، وليس لأحد سبيل عليها ولا طريق للوصول إليها، فلا العبادات علة، أو مُعِدّة لحصول المعرفة، ولا المعاصي مانعة، تكون المعرفة معها ممتنعة الحصول، بل قد يتفضل الله على بعض عباده العصاة الفقراء جوداً صرفاً، وكرماً بحتاً، فيعرّف نفسه له ولا يُسأل عما يفعل؛ لأنه مختار محض، وقد لا يتفضل على بعض عباده، فلا يعرّف نفسه»[2].

يفصح لنا هذا النص بصراحة عن عمق التنظير الفكري للاتجاه التفكيكي في مجال المعرفة. ومادام ليس هناك دور للعلم والعمل، إذاً كلاهما غيرنافعين في بلوغ المعرفة، وقد ذهب هذا الاتجاه إلى تخطئة العلوم البشرية والعرفان بعنف، بحكم أنهما يوليان حظاً للعلم والعمل في تحصيل المعرفة. بالإضافة إلى ذلك تذهب هذه المدرسة إلى أن رؤيتها هذه تعبّر عن مدّعيات صاحب الشريعة إزاء الموضوع: «إن مدّعى صاحب

(1) الإصفهاني، التقريرات، ص 39.
(2) التقريرات ، ص 42.

الشريعة فطرية المعرفة، ولا يحتاج، إلاّ إلى صرف التنبيه فقط»[1].

إذا ما كان بالمقدور اختيار عبارة جامعة تعكس في آن واحد، حصة الإنسان ودور العلم الحصولي في إيجاد المعرفة، والفاعلية الإلهية أيضاً، فسوف تتمثل بالنص التالي الذي يأخذ الجهتين بنظر الاعتبار: «إن للمعرفة جهتين: جهة الفعل، وهو من الله تعالى بسيطها ومركّبها، وجهة القبول والانفعال وهو من الخلق»[2].

جهة الفعل هي الجهة الإيجادية للمعرفة نفسها، فليس ثمة غيرَ الله منشئٌ للمعرفة وموجد لها، ولا دور مطلقاً للوسائط والأدوات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي لا تلعب إرادته أي دور، وليس لها ما تؤديه في هذا المضمار. أما جهة الانفعال وتلقيّ الفعلية، فقد تم الإذعان بدور نسبي ينهض به الإنسان ويضطلع به على هذا الصعيد، يتمثل بأن عليه أن يفرّغ ذهنه ويخليه بالشكل الذي يصدق عليه وصف «البساطة». ومادام الأمر كذلك، فليس هناك حاجة ملحة إلى العمل وبذل الجهد فضلاً عن تحمل المشقة والنهوض بأعباء الرياضة. ومن الطبيعي أن الرؤية التفكيكية لا تؤمن بدور يمكن أن يؤديه العلم، والعمل، والتزكية في إيجاد المعرفة حتى على مستوى المُعِدّات.

4 ـ فهم الوحي عبر البساطة الذهنية والفراغ العلمي

انطلاقاً من المرتكزات المعرفية للاتجاه التفكيكي، لا تحتاج عملية فهم نصوص الوحي إلى مقدمات كثيرة، بما في ذلك فهم القرآن الكريم. وتكمن النقطة الأساسية في فهم القرآن والتي لا يُضاهيها شيء آخر بـ «البساطة الذهنية»؛ ذلك أن أي ضرب من العلم الحصولي يسهم

(1) المصدر السابق، ص 24.
(2) التقريرات، ص 270.

بتركيب هذه البساطة، يتنافى وبنيان الشريعة، ويتصادم معه. على هذا الأساس، يُعَدّ عامة الناس أقرب إلى فهم القرآن من علماء الرسوم؛ لأن ما يتراكم في ذهن العلماء ـ بالمعنى المتداول ـ من معلومات هي في حقيقتها أوهام وخيالات، سوف تفقدهم الاستعداد لدرك القرآن، ومن ثم لايكون لهم نصيب منَ ذلك. أما عامة الناس، فيمكنهم أن يتحولوا بصرف التذكير إلى مخاطبين بالقرآن، ثم ينالوا صريح القرآن ويكون لهم حظ في بطونه، ويبلغوا كنه معارفه بقليل من التدبر، ودونما حاجة إلى مسبقات ومقدمات. في المقابل، تجد أن عالم العلوم البشرية ممن أمضى عمراً في كسب العلم، يحمل مسبقاته ويفرضها على القرآن فرضاً سواءٌ أكان ذلك بإرادته، أم لم يكن؛ وذلك لعجزه عن التحرر من أنسجته الفكرية، وعدم قدرته على مواجهة القرآن والتفكير فيه بذهن خال من هذه الأنسجة والمسبقات.

هذه هي رؤية المدرسة التفكيكية وما تستدل به، يعزّزها السلوك العملي لرموز هذه المدرسة وكبارها، وانعطافهم إلى مبدأ التوجه صوب الوحي من خلال البساطة الذهنية واستلهام الوحي على ضوء هذا المبدأ. فمادامت حياة أولئك تتحرك في إطار هذه الرؤية، تراهم لم يقتنصوا الأفكار المستقاة من العلوم البشرية، ولم يعرفوا معطيات العلوم البشرية، إلاّ حينما انعطفوا نحو هذه الدائرة، مما يدلل على أن العلوم البشرية ليست فطرية، وأن هذين مضماران اثنان، ومجالان مختلفان: «مادمتُ لم أتجه إلى درس الحكمة أبداً، ولم يبلغ توحيد الصوفية أُذنيّ مطلقاً، ومادمت أزاول حياتي في نطاق السلوك الطبيعي البسيط، فلم يخطر بذهني قط احتمال وحدة الوجود والموجود، لا من هذا، ولا من تلاوة القرآن، ومطالعة الحديث»[1].

---

(1) الطهراني، العارف والصوفي ماذا يقولان؟ ص 249 -520 (بالفارسية).

في إطار هذه الرؤية، من المحال أساساً، أن تنعكس في معارف القرآن وتبرز في ثناياها أفكار مستمدة من الفلسفة والعرفان من دون فروض قبلية ومسبقات ذهنية. ومع أن «وحدة الوجود» هي أبرز مثال وأثبت عنصر أفرزه الفكر الفلسفي والعرفاني، إلاّ أن حالة الاستحالة التي تتحدث عنها المدرسة التفكيكية لا تقتصر على هذه المقولة وحدها، بل تمتد لتشمل بقية الأفكار الفلسفية والعرفانية. نقرأ في نص له دلالة على المطلوب: «لا يمكن لأحد أن ينتبه إلى توحيد الصوفية انطلاقاً من مبدأ الفطرة أو من مدرسة القرآن والحديث نفسها. أما في مجال استفادة المطلب من الكتاب والحديث، فما يلوح للناظر أن أولئك يأخذون الأفكار من مصادر أخرى، ويتعاملون معها كأُمور صحيحة مفروضة الثبوت، ثم يفتشون في ثنايا الآيات والروايات، ليقتنصوا منها عبارات تتطابق مع المعنى الثابت المركوز في الذهن ابتداءً، أو يوجهوا تلك النصوص بالصيغة التي تتوافق به مع ذلك الثابت المركوز»[1].

لقد أوصت المدرسة المذكورة ـ على لسان صاحب النص ـ بقواعد تضبط منهج فهم القرآن، يأتي في طليعتها ممارسة عملية التفكير بالقرآن، والتدبّر فيه في حالة من الفراغ العلمي، وإن لم يلتزم صاحب النص بموقف تخطئة «الكسب والتحصيل»، حيث يقول: يتحتم علينا الالتزام بالنقاط التالية في عملية استمداد الأفكار والمعارف من القرآن والحديث :

1 ـ بشأن الألفاظ والعبارات، ينبغي أن نخلي الذهن ونفرغه من المعاني الاصطلاحية، أما فيما يرتبط بالمطالب ذاتها، فيتحتم أن نحرّر الفكر من التسليم لآراء مجموعة من الكبراء [بحيث نذعن للفكرة ونخضع للرأي لمجرد تبني هؤلاء له]. «كما يتعين تخلية القلب، وتحرير

(1) المصدر نفسه، ص 252.

الذهن من أسر جميع القيود الخارجية، بحيث لا يكون لنا همٌّ سوى أن نصغي إلى المعاني التي تبثها لنا نصوص القرآن والحديث»[1].

يومئ النص بوضوح إلى أن ميل القلب إلى علوم الآخرين، والرغبة بها يُعَدّ في نفسه مانعاً عظيماً، يسُدّ الطريق على معرفة علوم القرآن، كما أن ملء الذهن بالأفكار والمعلومات يُعدُّ هو الآخر مانعاً عظيماً. وهكذا ينبغي نفض «الذهن» وتفريغه تماماً وغسل «القلب» وتطهيره بالكامل، ثم وضعهما في خدمة القرآن، وبين يديه، وهما في حال البساطة المحضة لكي تتيسر معرفة علومه.

لكن كيف تغدو هذه المهمة عملية بحيث تمارس بيسر؟ ثَمّ في هذا المجال توصية، وقاعدة عملية تستتبع حلّ هذه المشكلة وتذليلها، يفصح عنها النص التالي: «إذا ما أردت أن تدلف إلى بحث الفلسفة والحكمة، فعليك قبل ذلك أن تتعلم معارف القرآن والحديث، كما ينبغي لك أن تتفقّه في الأحكام الفرعية للكتاب والسنة، وأن تتفقّه بمعارف الكتاب والحديث أيضاً، ثم تنعطف بعدئذٍ إلى تعلّم الفلسفة والحكمة»[2].

إن العمومية التي يتسم بها النص المذكور تثير الانتباه إلى حد كبير، بيد أن ما يثير الانتباه أكثر ويبعث على الدهشة أزيد من ذلك، هي المماثلة التي يجريها النص بين مبحثَي الأحكام والمعارف ومساواته بينهما. فبالرغم من أن النص لم يتحدث عن تفاصيل العودة إلى الكتاب والسنة بغية فهم المطالب الفرعية، لكن بملاحظة الموقع الاجتهادي المرموق الذي يحظى به كاتب النص، وطبيعة إيمانه بالمدرسة الأصولية في الفقه، وإنكاره المنحى الأخباري في الفروع، بملاحظة ذلك كلّه لا

(1) المصدر نفسه، ص 352.

(2) العارف والصوفي ماذا يقولان؟ ص 253، (بالفارسية).

مناص من أن يتم التعامل مع الكتاب والسنة في باب المعارف، بالطريقة ذاتها التي يتم بها التعامل معهما في الفقه؛ أي لابد وأن يُصار إلى التعاطي مع الكتاب والسنة في موضوع المعارف على نسق يقضي بالسير وفق قواعد محددة مسبقاً، واستفراغ الجهد بتطبيق هذه القواعد، لما يؤدي إلى فهم محتواهما. وهذه العملية غير ممكنة للإنسان العادي الذي ينطوي على ذهن بسيط.

إن الكاتب لم يشفع نصه بتوضيح كاف للتهافت المكشوف بين المقولتين، وما ذهب إليه من العمل على نسق واحد بين الأحكام والمعارف كما أوصى بذلك. ونقطة التهافت تبرز فيما ذهبت إليه المدرسة التفكيكية، من أن العمل في مجال المعارف على النسق المألوف في باب الأحكام يتساوق مع هدم الشريعة، ويتساوى مع تحميل الآيات والروايات الفرضيات المسبقة أو التعسف في توجيه محتواها بما يتوافق مع تلك المسبقات، ومن ثم انتهت إلى أن العودة إلى الكتاب والسنة مباشرة ومن دون مبادئ عقلانية ثابتة هو الشرط الذي لابدّ منه لنيل المعارف الخالصة من الشوب؛ والسؤال: كيف تكون القواعد الثابتة شرطاً في الأحكام ولاتكون كذلك في المعارف؟

تأملات نقدية

تنتهي الدراسة التحليلية لأفكار رادة المدرسة التفكيكية ورؤى رموزها التقليديين، إلى النقاط التالية:

1 ـ التفسير الذي تتبناه المدرسة للعقل والعلم هو تفسير غريب يعكس رؤية خاصة. ولا ريب في أن الآيات والروايات بأجمعها ما هي، إلاّ خطابات تدعو العقل قبل كلّ شيء إلى الاستماع والطاعة، ومادام العقل مخاطباً، والإنسان بوصفه كائناً عاقلاً هو مورد الخطاب، فمن البديهي أن تكون هذه القوة موجودة في بنية الإنسان، وتكوينه قبل

الوحي؛ لكي تصدق عليه قابلية إدراك الخطاب واستلامه. ومن هنا ذهب العلماء الأعلام إلى وجوب إثبات الوحي، بالعقل وتصديقه به، وإلاّ فمن دون الإثبات العقلاني، لا يمكن إثبات الوحي كما لا تكون هناك فائدة من وراء إثباته، وعلة ذلك أنه إذا أُريد إثبات الوحي وخطاباته بالوحي ذاته، فإن كل مقولة تحتاج لإثباتها إلى مقولة وخطاب سابق، بحيث لا يمكن الإيمان باللاحق من دون إثبات السابق، وينبغي أن يتسم السابق بالخصوصية ذاتها وهكذا، مما سيجر إلى تسلسل لا نهاية له.

أضف إلى ذلك أن هذه العملية، لو حصلت ستفضي إلى ضرب من الانقياد والتعبّد التقليدي الذي لا قيمة له مطلقاً على ضوء ما تفيده النصوص الدينية الثابتة، على الأقل في مضمار التعاليم العقلية للدين؛ إذ إن وجود مثل هذا التصديق التقليدي في القضايا العقلية للدين يتساوى مع عدم وجوده، ومن ثم لا قيمة له.

تنظر المدرسة التفكيكية إلى العقل بوصفه قوة ماورائية، لها أوصاف خاصة، ولاتتعامل وإياه على أنه قوة إدراكية راكزة في بنية الإنسان وتكوينه. على ضوء هذه الرؤية ينبغي لهذه المدرسة أن تجيب عن السؤال التالي: هل يحظى الإنسان بمثل ذلك العقل في بدء مواجهته لنداء الوحي؟ لا مفرّ للاتجاه التفكيكي من أن يجيب بالإيجاب، ويقرّ بوجود ذلك العقل عند كل إنسان، وتمتّعه به كاملاً في لحظة الوحي الأولى، حتى يكون بمقدوره أن يحدّد نداء الوحي، ويكون من ثم موضعاً لخطاب «أفلا تعقلون». لكن كيف ينساق كثير من البشر إلى دائرة الإنكار، ويغرقون في مستنقع العصيان، ويصدّون نداءات الوحي، ويعزفون عن خطاباته بالرغم من أنه مزوّد بالأشعة الهادية لذلك العقل المعصوم الذي يعد حجة بالذات، كما يذهب إليه هذا الاتجاه؟ تكشف هذه المفارقة عن أن العقل الملحوظ في مثل خطاب: «أفلاتعقلون» ليس هو المعنى الخاص الذي يذهب إليه الاتجاه التفكيكي، بل هو تلك القوة

الإدراكية العامة المعبأة في وجود كل إنسان، أو ما يطلق عليه بالعقل الفلسفي متمثلاً بتلك القوة التي تمارس ضروب الاستدلال العقلاني على مختلف المستويات، والتي تملك منطقها الخاص.

ثم إذا كان الناس جميعاً يحظون بتلك القوة الماورائية، وكان لبني الإنسان كافة عقل بتلك المواصفات، وكان العقل نفسه نازلاً مما وراء العالم المادي؛ إذا كان ذلك كله صحيحاً، فما وجه الحاجة إلى خطابات الوحي، ورسالات السماء؟ أفلا يستطيع الإنسان وهو مزود بذلك العقل القدسي، والموهبة الخاصة التي لا تشتبه في التشخيص مطلقاً، ولا يتخلل الخطأ نتائجها أبداً، أفلا يستطيع الإنسان أن يرتاد آفاقاً غير محدودة في ساحة العلم، ويسجل فتوحات ممتدة في مضمار العلم والهداية؟ ثم ما حاجته إلى الوحي بعد ذلك لكي ينتظر القبسات الهادية تأتيه من رسل من بني جنسه، وهو يحمل بين جنبيه عقلاً قدسياً ويتوفر على موهبة ماورائية ؟

إذا ما تم التعاطي مع هذه الرؤية إيجابياً، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيها: إن هناك غموضاً يكتنف التفسير الخاص الذي تتبناه هذه المدرسة حيال العقل، بحيث تتضاعف مشكلة التصديق به .

2 ـ إذا كان التفسير الخاص الذي تتبناه هذه المدرسة للعقل لا يشمل الناس العاديين، بل يقتصر على النخبة، والخلّص الممحضين بالمعرفة والإيمان؛ إذ هم وحدهم الذين يتحلون بمثل هذا العقل، فإن السؤال حينئذ: ما هو النص الديني الذي يدل على اختصاص العقل بجماعة خاصة، هي وحدها التي تفهم الوحي، وتكون موضعاً لخطابه دون الآخرين؟ بينما تعكس النصوص الدينية موقفاً معاكساً لهذه الرؤية تماماً؛ إذ هي تدل صراحة على أن المخاطب بها هم الناس جميعاً بالعقل العام الذي ينطوي عليه كل إنسان، وبالقوة الإدراكية الموجودة عند الجميع، بحيث يكون لكل إنسان حظه من الإدراك بحسب استعداده،

تماماً كماهو الحال في الرؤية الفلسفية التي تذهب إلى وجود مراحل ومراتب متعددة للقوة الإدراكية العقلانية للإنسان، بدءاً من العقل الهيولاني، حتى العقل المستفاد، مروراً بالعقل الفعال .

ولاريب في أن فكرة كالتي تنطوي عليها الرؤية الفلسفية هي أقرب إلى الحق والتصديق، من تلك التي تذهب إلى أنه من الضروري لكل إنسان في أي مستوىً ورؤية كان، أن يتحلى بالمرحلة النهائية، وكمال العقل، كلازمة لابد منها لبلوغ المعرفة. ثم تنعطف بعد ذلك إلى توجيه الحكمة والعدالة الإلهية ذاتها من أجل تبرير مثل هذه الفكرة الكبيرة، وهي تحكّم مبدأ التفضّل من دون معيار على جميع الأفعال الإلهية، لتنتهي في الحصيلة الأخيرة إلى اختيار النظريات الأشعرية في نظرية المعرفة ومعرفة الإنسان، بحيث يصل بها الأمر إلى إلغاء تأثير الأسباب (العلم والعمل) بالكامل، ولا تجد ملاذاً تلجأ إليه إلاّ «العادة الإلهية»، مع ما يترتب على ذلك من استبدال المصطلح القرآني «سنة الله» بمحتواه الخاص الذي ينطوي عليه بالاصطلاح الأشعري المخترع «عادة الله»، مع ما للأخير من حمولة معنوية مختلفة عن حمولة المصطلح القرآني ودلالته.

3 ـ إن الارتكاز على الخصائص المذكورة في وصف العقل، وتبيينه هو الذي أدى بالاتجاه التفكيكي إلى تلك الرؤية الغريبة في التعاطي مع النصوص الدينية؛ فالتعاطي مع العقل على أساس أنه موجود منحاز ومستقل، قد ضُمّ إلى الإنسان ضماً [لا أنه جزء من بنيته وتكوينه الوجودي] لكي يأتي بالمعرفة، ويزوّد الإنسان بها، يمثل في حقيقته عزوفاً عن المفهوم العقلي المشترك الذي ينتظم النسق السائد في معرفة النصوص الدينية. فالنصوص الدينية أطلقت أوصافاً على موجودات خاصة، نعتها الفلاسفة المسلمون باسم «العقل» استمداداً من تلك النصوص، وعدّوها واسطة الفيض بين العالم الألوهي والعالم الطبيعي.

بيد أن البعض تصور أن تلك الأوصاف محمولة على قوة الإدراك عند الإنسان (العقل)، لينتهوا على أساس ذلك إلى وجود تغاير حقيقي بين نفس الإنسان، وبين العقل، وذلك بفعل إيمانهم بتجرد العقل الذي يتصف بالخصائص المذكورة.

وفي المقابل آمن هؤلاء بمادية وجسمانية الملائكة والنفس الإنسانية معتمدين في إثبات رؤيتهم على عدد من النصوص الدينية، ومستندين في ذلك إلى بعض الروايات.

أما الفلاسفة الإلهيون، فقد ساقتهم رؤيتهم التوحيدية، إلى الإيمان بمنشأ ماورائي في العينيات (الوجود الخارجي) كما في العلم، وفي الوقت نفسه أثبتوا في نطاق جهازهم الفلسفي نظام السببية، وآمنوا بوساطة العلل والأسباب .

إن النصوص الدينية لَتَدل صراحة، ودونما حاجة إلى أدنى تصرف، أو تأويل على وجود مثل هذه الموجودات التي تعدّها واسطة للفيض، ففي مضمار العين وعالم الوجود الخارجي يرتكز دور هذه الموجودات إلى روايات من قبيل: «أول ما خلق الله العقل»، على حين تتكئ في مضمار العلم وعالم الذهن إلى روايات من نظير: «إنما مثل العقل في القلب، كمثل السراج في وسط البيت». أما تفاصيل البحث، فهي منوطة إلى مصنفات الحكماء المسلمين ومؤلفاتهم الجليلة في شرح هذه الأحاديث الشريفة[1] .

4 ـ إذا ما أردنا أن ننطلق من رؤية إيجابية في تقويم التفكيكية، فإن نقطة القوة التي تحويها نظرية المعرفة في هذه المدرسة، تكمن فيما

---

(1) انظر: عصار، سيد محمد كاظم، رسالة العلم (المجموعة الكاملة)، منشورات اميركبير، ص 1997، بالفارسية.

ذهبت إليه من وجود نحو ارتباط للمعرفة ومصدرها بعالم ماوراء الطبيعة، وبما سعت لإثباته من وجود مبدأ لعلم الإنسان مستقل عن الأسباب والعلل الطبيعية؛ أي أن هذه المدرسة آمنت بجوهر قدسي للمعرفة، وبالإلهيات المنزلة والمقدسة التي تكون خارج دائرة العلم الإنساني والقدرة البشرية، ولا سبيل إليها إلاّ استمداد الغيب.

بيد أن النقطة التي تثير الانتباه بشأن هذه الفكرة الرفيعة العالية، أنها لا تقتصر على التفكيكية، ولا تعد من معطياتها الخاصة، فَمَن له دراية بالبحث الفلسفي، وله معرفة بالاتجاهات المختلفة في الفلسفة الإسلامية، يدرك جيداً أن الحكماء الكبار بذلوا عنايتهم بهذه الفكرة السامية أكثر من غيرهم، ودلّلوا عليها كلٌّ بلغته الفلسفية الخاصة، إلى أن انتهت إلى نظرية العقول، حيث كان هدفهم من وراء ذلك إثبات دائرة خاصة لفاعلية النظم الفلسفية، وأنها تتحرك في مجال محدد.

وعند متابعة الفكرة في نطاق العرفان الإسلامي الذي يعتمد منهجية السير والسلوك لبلوغ المعرفة الحقيقية، والوصول إلى هذه القمة الشاهقة، يلاحظ أن النزاع مع منهجية العلم الحصولي انبثق من إيمان الاتجاه العرفاني بضرب من المعرفة العليا ينبغي أن تُفاض من المبدأ الحقيقي، وتكون طوراً وراء طور المعرفة الحصولية، على أن قواعد هذا الاتجاه تؤمن بأن على الإنسان أن يبذل كل ما بوسعه من جهد علمي وعملي، ولا يتوانى قط، إذا ما رام أن يكون في أُفق تلك المعرفة العلوية وفي مدارها.

إن حديث «القرب بالنوافل والفرائض» يومئ إلى مثل هذا المقام في العرفان والمعرفة، ويصرح بأن للعلم جوهراً قدسياً. على هذا، يتضح أن الفلسفة والعرفان الإسلامي (اللذين تعدّهما المدرسة التفكيكية باطلين بالكامل)، يتفقان كلاهما على الحقيقة التي تفيد: كما أن للوجود

والعين مبدأ «منه»، فكذلك للعلم منشأ «منه» سبحانه. بيد أن أحداً من الحكماء والعرفاء الحقيقيين لم يذهب إلى أن القبسات المعرفية التي تفاض من جانب الحق (سبحانه) تأتي جزافاً، وتتحرك دون معيار، كإيمانهم تماماً بتنزيه سائر شؤونه وأفعاله، وتأثيره في الخليقة، من الجزاف والعبثية. ولهذا ذكروا شروطاً للارتقاء إلى درجات العلم النهائية، وبلوغ قمة المعرفة منها كسب العلم الحصولي، ثم الانخراط في سلك التهذيب والتزكية من خلال منهجيات خاصة، بحيث صارت نقطة الذروة في المعرفة، ونيل تلك المقامات خاصة بأفراد معينين، فالاتصال بالعقل الفعّال على حدّ اللغة الفلسفية، وبلوغ مقام القرب بالنوافل والفرائض على حدّ اللغة العرفانية، ولغة الحكمة المتعالية، ليس هو بالمرتبة السهلة التي يتيسر نيلها للجميع.

كما يتضح أيضاً أن نقطة البداية للتحلي بمثل هذه المعرفة العلوية، لا تتمثل بالطفولة العُمرية (من العُمر)، والعقلية المتمثلة بالبساطة، وعدم النضج العقلي، ومن ثم هناك فرق بين هذه المعرفة العالية والمعرفة الفطرية التي تعد مرحلة هابطة من المعرفة، ودرجة نازلة في سلّمها. إن المعرفة الفطرية هي المرتكز والأساس والبذرة التي تنمو على أساسها المعرفة، وليست هي الهدف والمقصد وثمرة المعرفة، حتى يكون محض الركون إلى التذكير والتنبيه كافيين في جميع المراحل التي تتحرك بها هذه المعرفة على خط نموها. أجل، يتمتع الإنسان منذ لحظة وجوده بالمعرفة الفطرية البسيطة، لكن لا ينبغي الخلط بين هذه المعرفة البدائية المتواضعة التي يحظى بها من اللحظة الأولى لوجوده، وبين المعرفة العالية التي يكتسبها بعد ذلك.

ويبدو أن ما دفع الاتجاه التفكيكي إلى التركيز على التذكير وأن صرف التنبيه كاف، ومن ثَمَّ حصر دور القرآن الكريم، والنبي

المصطفى ﷺ في بعض الموارد بمحض التذكير والتنبيه، إنما يعود إلى الاعتقاد بأن تفتح الفطرة ويقظتها، لا يحتاجان في المراحل الاولية إلاّ إلى مؤونة قليلة، ورصيد ضئيل. وهذه الفكرة تتعارض كلياً مع ما يريده الاتجاه التفكيكي من حصر الدور بالتذكير، وآية ذلك أن التفكيكيين آمنوا بدور مطلق للتذكير يتحرك على مدار مفتوح؛ إذ عمّموا هذا الدور على مراحل المعرفة البشرية بأجمعها، ثم عمدوا على أساس ذلك إلى تخطئة جميع العلوم الحصولية، وألغوا تأثير العلل والأسباب الطبيعية كافة، وعطّلوا دورها في انبثاق المعرفة، بل قالوا بضررها.

5 ـ عند النظر إلى المرتكزات المعرفية للمدرسة التفكيكية، يُلحظ أن النتائج المترتبة عليها، والمعطيات التي تستند إلى تلك المباني، لا تحظى بثبات منطقي. فما تذهب إليه هذه المدرسة من أن العلم والعقل مغايران لحقيقة الإنسان، وما تؤمن به من تجرد هذين الاثنين تجرداً تاماً في مقابل قولها بمادية حقيقة الإنسان وجسمانيتها، إنما يستند إلى مرتكزات وأصول، ومبان نفسية، ومعرفية، ووجودية، ينبغي أن تخضع بدورها للدراسة المنهجية المنظمة التي يكون بمقدورها أن تتأكد من صحتها أو سقمها عبر التحليل المنطقي والبحث الاستدلالي، ثم يُصار بعدئذٍ إلى تقويم طبيعة النتائج المترتبة عليها. والسؤال هو: هل بالمقدور إنجاز مثل هذه المهمة، من دون وجود منهج محدد، وجهاز معرفي؟ ثم ألا يؤثر كون هذا الجهاز من النوع الكلامي، أو الفلسفي، أو العرفاني؟

شاهدنا فيما سبق، أن الاتجاه التفكيكي عمد إلى تخطئة جميع الأجهزة المعرفية، بدعوى أنها تدخل في نطاق العلوم البشرية، وتندرج في سياقها ووضعها في علاقة تضاد مع العلوم الإلهية. والآن كيف يستطيع هذا الاتجاه أن يثبت مرتكزاته، ويسبغ على أصوله ومبانيه الصحة من خلال الاستدلال المنطقي، بعدما ألغى قيمة الأجهزة المعرفية بجميع صنوفها؟ لا ريب في أن الإطلاقية التي تورّط بها التفكيكيون في

نفي العلوم البشرية تشمل نظريتهم أيضاً، إلاّ أن يعتصموا بضرب من التصديق والإثبات من دون معيار، إلى جوار القول بالاستمداد من «الفضل» الماورائي المطلق، ويفسروا نظريتهم، ويمنحوها قيمة على هذا الضوء!

6 ـ ما ذهبت إليه التفكيكية من تقسيم العلوم إلى قسمين عامين: بشري وإلهي، وإلى صدر وذيل، ثم افتراضها لعلاقة التقاطع بينهما، كل ذلك لا يؤدي إلى فضيلة العلوم الإلهية وعلوّها، ورذيلة العلوم البشرية ودنوها، بل سيفضي إلى تراجع سمّو التعاليم الإلهية. فعندما يُصار إلى تخطئة الفهم الإنساني بالكامل، ويحكم بالعبثية على أي جهد يمكن أن يبذله الإنسان فى الطريق إلى توظيف المواهب والإمكانات التي تنطوي عليها كينونته، بما في ذلك القوى الفكرية، فإن مثل هذه الرؤية، ستؤدي أولاً، إلى عبثية وجود هذه الإمكانات في بنية الإنسان وتكوينه الوجودي، مما يقود إلى بروز الشكية العلمية، ثم تكون ثانياً، سبباً لتدني مقام العلوم الإلهية وهبوط منزلتها؛ إذ لا مناص من التعاطي مع تلك العلوم وفهمها من خلال هذا المستوى الهابط من «الفهم البشري»، وعبر القوى الفكرية (المتواضعة) التي يحظى بها المخاطب بتلك العلوم.

ويبدو أن التغاير الطولي بين العلوم الإلهية، والعلوم البشرية، هو الذي أوهم التفكيكيين وجرّهم إلى عدّ ذلك التغاير تغايراً عرضياً، والتأسيس لمنطلقات كلامية على هذا الضوء، على حين كان يمكن تأمين الأهداف التي تتوخاها هذه المدرسة، من خلال الإيمان بالتغاير الطولي وحسب. فقضية الإعجاز القرآني ودوامه، وانطباق صفة «الحديث» (في مقابل القديم) على تعاليم القرآن ومعارفه، وامتلاء هذه الصفة بمعناها، ذلك كله كان يمكن تأمينه على نحو جيد، من خلال

الإذعان إلى التغاير الطولي وحده، من دونما حاجة إلى دفع العلوم الإلهية، والبشرية نحو حالة من الصراع المطلق، والتقاطع الكامل والتباين الكلي فيما بينها.

ثم إننا لو نأينا عن النظرة السلبية في التعاطي مع الفلسفة والعرفان الإسلامي، لوجدنا أن هذه الدائرة مليئة بالبحوث المتداولة في نطاق العلوم الإلهية، وهي كذلك مستمدة من قبسات الوحي والنصوص الإسلامية الغنية، بحيث يصعب إطلاق مصطلح العلوم البشرية عليها، ومن ثم تخطئتها وإلغاؤها!

7 ـ النقطة الأكثر غرابة في المرتكزات المعرفية للمدرسة التفكيكية هي ارتكازها على المباني الأشعرية، فتفسير سنة الله بعادة الله، والمساواة بين الاثنين ناشئ من هذه النقطة بالذات. إن ما ذهب إليه التفكيكيون من محو الأسباب العادية، والطبيعية في المضمار المعرفي منبثق من ضعف المبنى في البحوث الوجودية. كما أن مناهضة الأجهزة الفلسفية الوجودية (كماهو حال الغزالي) يجر إلى الاتجاه الأشعري في نظرية المعرفة.

8 ـ تبرز القاعدة المنهجية الأساسية للمدرسة التفكيكية في مجال فهم الوحي، بالتخلي عن الفرضيات والأحكام المسبقة وتفريغ الذهن منها، والتوجه صوب الوحي بحالة من استقلال الفهم. أما كيفية استقلال الفهم، فقد تمثل في رؤية هذه المدرسة، بضرورة التوجه تلقاء نصوص الوحي قبل تلقي أي علم آخر.

أجل، إن الاستقلال في الفهم والتوجه صوب الوحي، من دون إقحام الفرضيات المسبقة ومن دون تحميل المسلّمات الذهنية، هو شرط أساسي ولازم لفهم الوحي، حيث يمكن التعبير عن هذه الحالة بصرافة الذهن وخلوصه. لكن ما يبتغيه التفكيكيون هو أمر غير هذا، هم يعنون

البساطة الذهنية على ما يستشف من منظومتهم، على حين ليس هناك تعارض بين أن يكسب الإنسان جميع العلوم، وأن لا يفرض على الوحي أثناء فهمه مسبقاته الذهنية، ولا يسمح لها بتوجيه المعنى، بل يذهب تلقاء المفاهيم الدينية بصرافة وخلوص ذهني.

أكثر من ذلك، إن كسب العلوم والمعارف يحرر الذهن من البساطة، ويخرج الإدراك من مدار الفهم الابتدائي الساذج، وماتحرص عليه المدرسة التفكيكية من خلال توصيتها بحذف العلوم البشرية، هو الحفاظ على حالة البساطة والفهم الابتدائي!

هناك أمثلة للصرافة الذهنية، يمكن ملاحظتها في آثار كبار الفلاسفة والعرفاء، وهم يتعاملون مع النصوص الدينية، حيث يعد تفسير «الميزان» لكاتبٍ فيلسوف وعارف، مثالاً للنزاهة، ولصرافة الذهن في فهم الوحي فهماً خالصاً.

9 ـ صحيح أن التفقّه في النصوص الدينية جميعاً أمر لازم وضروري، لكن ثَم فرق بين التفقه في باب الأحكام الفرعية، وبين التفقه في المعارف والعقائد. ما يلحظ من المسار العملي لسلوك كبار التفكيكيين، والتزامهم بالمنهج الأصولي، هو أنهم يؤمنون بضرورة وجود أصول عقلانية مستقلة، وقواعد مسبقة في باب الأحكام، يتم على أساسها الانطلاق صوب عملية الاستنباط، والتفقه في آيات الأحكام ورواياتها، من دون أن يعدوا ذلك تدخلاً للمسبقات الذهنية في استنباط الأحكام الشرعية. أما في مجال المعارف والعقائد، فتراهم يعدون بلورة أيِّ أصل والارتكاز إليه مناهضاً للفهم الاستقلالي ومعارضاً له، ويوصون بضرورة التفقه بالآيات والروايات مباشرة، من دون تدخل القواعد المسبقة، ومن دون تعلم الفلسفة والعرفان مثلاً.

وإنه لَغَريبٌ أن تأتي هذه الرؤية في إطار جو ديني يفيد أن التعبد في باب الأحكام الفقهية هو المطلوب، في حين أن الضروري في المعارف هو اللجوء إلى البحث، والتحليل، والدراسة.

وأخيراً تحتاج الدراسة التفصيلية لمقولات المدرسة التفكيكية ودعاواها، وماتلتزم به من أدلة، إلى بحث مستأنف يقع خارج نطاق هذه الدراسة، لذلك نكتفي بهذه النقاط.

مرتكزات فهم القرآن عند التفكيكيين الجُدد.

1 ـ فتحُ باب جديد

دأب بعض أنصار الاتجاه التفكيكي على تحميل معطياتهم الفكرية على التفكيكية، وهم بصدد تجديد رؤى هذا الاتجاه، وعرضه بطريقة حديثة تنطوي على الشمولية والثراء. لقد انتهت محاولات هؤلاء الباحثين المنفصلين عن رموز التفكيكية التقليديين إلى إسباغ اتجاه جديد على المدرسة لا يتواءَم بالكامل مع متبنياتها المعرفية والفلسفية(الأنطولوجية)، بل عمد التفكيكيون الجدد إلى إعادة بناء المدرسة، بما ينسجم مع ذوقهم ورؤاهم، وبادروا في بعض الحالات إلى إجراء تغييرات أساسية في بنية المدرسة وهياكلها، كما يومئ إلى ذلك النص التالي: «إن الفهم الوحياني ومحتوى الوحي ليسا في عرض الأوهام وتصورات العلوم البشرية واصطلاحاتها، بل هما في طولها». كذلك: «يمكن أن يتحول التعاطي الاجتهادي العميق مع الفلسفات إلى مقدمة لدخول البشر إلى أجواء الوحي، ودنياه السامية، ومعالمه العظيمة وإلى تعاليم الأوصياء»[1].

---

(1) حكيمي، محمد رضا، اجتهاد وتقليد در فلسفة]الاجتهاد والتقليد في الفلسفة[، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، 1999، ص 58، 73.

ينبغي النظر إلى هذه النصوص، وما تنطوي عليه من رؤىً بعد وضعها إلى جوار ادعاءات كتلك التي تقول بالتباين الكلي بين العلوم البشرية (الفلسفة والعرفان)، وبين العلوم الإلهية (الوحي والقرآن)، والتي تزعم أنه ليس هناك وجه جامع قط بين الاثنين، لا على مستوى المنهج ولا في الأدوات ولا على مستوى المسائل، والنتائج، ليتبين من خلال هذه المقارنة مدى الانسجام في التنظير الفكري داخل هذه المدرسة.

لنضع النص الذي قرأناه قبل قليل إلى جوار النص التالي، ثم نقارن بينهما: «لا جامع بين العلوم البشرية، والعلوم الجديدة في شيء من الأشياء»[1]. ثم لنقارن ثانيةً بين هذا النص الأخير وبين النص التالي لأحد رموز التفكيكية الجدد، وهو يسجل الادعاء الصريح التالي: «إن التفكيك على أسس علمية بين المناهج المعرفية الثلاثة الفلسفية، والعرفانية، والوحيانية، للحؤول دون الالتقاط والتأويل، لا يعني مطلقاً تباين معطيات الوحي مع معطيات الفلسفة الإسلامية والعرفان المألوف، بل معناه في الأغلب عدم التساوي بينها»[2].

إن هذا الاختلاف وعدم التناسق بين المنظرين القدماء، والأنصار الجدد هو الذي يملي دراسة النظريات الجديدة على نحو منفصل، وإخضاعها للدراسة بشكل مستقل.

بيد أن ذلك لا يعني عدم وجود عناصر مشتركة بين الجيل الجديد وأسلافه القدماء. فمن هذه العناصر التي تبرز واضحة بين الاثنين هو الموقف من توظيف الفكر الفلسفي، واستعمال العقل الفلسفي في مضمار فهم القرآن، حيث يشترك الفريقان في عدّ هذه الممارسة مساوقة للتأويل [منظوراً إليه بمعنىً سلبي]، والتصرف في ظهورات نصوص

---

(1) الإصفهاني، أبواب الهدى، ص 6.

(2) حكيمي، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 58، بالفارسية.

الوحي. ولقد كان ادعاء المتقدمين يتمركز حول المعنى التالي: «ماذهب إليه فريق من الفلاسفة والرموز الكبار من أن توحيد القرآن والحديث هو توحيد وحدة الوجود، إنما هو ناشئ عن أخذهم هذه الفكرة من الخارج بدءاً، ثم سعيهم إلى التوفيق بينها، وبين القرآن والحديث، انتبهوا لذلك أم لم ينتبهوا»[1].

أما المتأخرون والأنصار الجُدُد، فقد ذهبوا هم أيضاً إلى وجود الاختلاف الفاحش بين الفهم الفلسفي للقرآن، وبين الفهم القرآني الخالص، فالفهم الفلسفي لا يعدو بنظرهم تأويل القرآن الكريم والتصرف فيه، كما تنطق بذلك إحدى النصوص الدالة: «إن التصرف بالقرآن وتأويل آياته يبعدك عن القرآن ويحول بينك وبينه، ثم يسوقك صوب الفهم الفلسفي بدعوى الفهم البرهاني للقرآن»[2].

أيضاً: «يحتوي القرآن الكريم في داخله على منظومة برهانية عقلية وفطرية، ومن ثم ليس هناك حاجة تدعو إلى خلطه مع الفلسفات، أيَّ فلسفة كانت، ومع التصورات والرؤى أياً ما كانت»[3].

ويبرز العنصر المشترك الآخر بين القدماء والمحدثين في هذه المدرسة بدعوة الاثنين إلى البساطة الذهنية في فهم القرآن، انطلاقاً من التصور الذي يفيد بأن القرآن لا يحتاج فهمه إلى أي نظام أو جهاز عقلاني على ما يذهب إليه المحدثون. أما القدماء، فقد أسسوا لمبدأ البساطة الذهنية انطلاقاً من محورية الله في المعرفة بالصيغة التي سلفت إليها الإشارة.

---

(1) الطهراني، العارف والصوفي ماذا يقولان؟ ص 252، بالفارسية.
(2) حكيمي، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 60، بالفارسية.
(3) المصدر السابق، ص 61.

يكتب أحد الرموز الجُدد: «ينبغي فهم لغة معارف القرآن من خلال القرآن نفسه، والأحاديث والأدعية المعتبرة التي هي بمنزلة التفسير الصحيح للقرآن، لاكتساب الفهم القرآني الخالص والتعقّل بالقرآن نفسه»[1].

أيضاً: «ينبغي لنا أن نتعلم أصول العقائد الموجودة ومايرتبط بها من معارف بصيغة استدلالية، وندركها من خلال العقل العادي، والطبيعي (وليس العقل المشوب باصطلاحات العلوم وبالمعارف المختلفة والمتضادة)»[2].

كذلك: «من الثابت أن هناك طرقاً للتفقه في الدين وتعقله، الطريق الصحيح منها واحد جزماً، فالطريق الصحيح لتعلم الدين وتناول حقائقه يتمثل بأخذها من القرآن، وأهل القرآن»[3].

والآن، حيث لا يعد عنصر التذكير كافياً وحده، وحيث تملي الحاجة ضم التعقل إليه، فما الذي ينبغي فعله، وأدعياء العقل والعقلانية كثر، بل تذهب كل فرقة من الفرق المتخاصمة في الإسلام إلى أن مدعياتها هي حصيلة لتعقل القرآن والتفكير به؟! يملي هذا الواقع التقدم خطوة نحو الأمام، وعرض منهج التعقل الوحياني، وطريقة التفكير الصحيحة المستمدة من الوحي، لكي ينقطع الطريق على أنماط التفكير الأخرى، ومن ثم لا تعرض نفسها بوصفها طريقة التفكير المطلوبة.

لاستخراج المنهج المنشود لا مناص من التوجه صوب القرآن نفسه: «من الجلي أن كتاباً كالقرآن، عندما يدعو إلى التعقل ويتخذ من العقل معياراً، لا يمكن أن لا يكون له منهج في التعقل. فمن خلال

---

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 126، بالفارسية.

(3) حكيمي، مكتب تفكيك (مدرسة التفكيك)، ص 365.

قوله: ﴿أفلا تعقلون﴾ أبان أن الأساس هو الفهم العقلي والاستقلالي، ومنه يتضح أن للقرآن الكريم منهجه الخاص في التعقل، وأن الطريق الصحيح إليه يكمن يقيناً في القرآن، وفي تعاليم المفسرين الحقيقيين للقرآن»[1].

يتضح مما مر أن العقل هو أهم عامل، وهو الأداة اللازمة لدرك الحقائق لا لكشفها[2]. ومادام المقصود من العقل معنى آخر غير العقل الفلسفي، فينبغي إذاً البحث عن المطلوب وتبيينه من خلال مصطلحات مثل العقل الفطري، والعقل البشري العام، والتعقل المعتمد على الوحي وما شابه.

2 ـ معالم العقل الفطري

1 ـ 2 ـ الرجوع إلى الوحي مباشرة

من يتوجه إلى تعقل القرآن مباشرة من دون اطلاع على النظم الفلسفية، أو استعمالاتها، يكون قد استخدم العقل الفطري: «التعقل في القرآن الكريم وتدبر آياته وفهمها، تصل الإنسان المتأمل بالقرآن وتستقطبه إلى فضائه، ومن ثم تقطعه عن دائرة الأفكار والتصورات، والفرضيات المسبقة، وتدفعه صوب آفاق المعارف الحقيقية، وتبلغ به نحو البراهين الربانية، وهذا عين التعقل ومقتضى العقلانية»[3].

وبعبارة أخرى، إن المقصود من التعقل الفطري هو تنبيه الفطرة واستجاشتها مما يبعث على استثارة دفائن العقول. على أن أهم معالم

---

(1) مدرسة التفكيك، ص 344، بالفارسية.

(2) حكيمي، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 72، (بالفارسية).

(3) المصدر نفسه، ص 62.

العقل الفطري هو تعميم استخدامه على مستوى المجتمع برمته، مما يجعله مختلفاً مع ضروب العقلانية المألوفة على الصعيد الفلسفي والعلمي، حيث تقتصر هذه الأخيرة على نفر خاص هم الذين بمقدورهم التعاطي معها، على حين يتعاطى الجميع مع نمط العقلانية الفطرية: «ما حث عليه القرآن الكريم والأحاديث هو التعقل الفطري، فهذان حثا الناس على هذا النمط من التعقل، واستجاشا الفطرة ونبّهاها، وأثارا دفائن العقول، ومن ثم، فإن القرآن والحديث لم يدعُوَا إلى الالتزام بضروب التعقل الاصطلاحي المألوف في دائرة العلوم، والفلسفات المختلفة، مما هو محدود بقلة قليلة في كل مجتمع»[1].

2 ـ 2 ـ عدم انتظام العقل الفطري

من المعالم الأخرى التي جاءت لتفسير التعقل الفطري هو عدم اندراجه في نسق محدد كما هو شأن النظم السائدة في مجال التعقل الأدبي والفكري، وعدم خضوعه لنظم خاص. فالتعقل الفطري هو ضرب من التعقل يتحرك خارج نطاق الاصطلاحات المتداولة، سواء أكانت هذه اصطلاحات فلسفية، أم علمية، أم تجريبية[2]. وعدم انتظام هذا التعقل في نطاق نظم خاص، يورث هذا النمط من التفكير خصائص متفردة، ويهبه مزايا لا مثيل لها: «التعقل الفطري هو ممارسة التعقل في مدار مفتوح، في حين أن ضروب التعقل الأخرى هي ممارسة للتعقل في مدار مغلق. فهناك في كل اتجاه فكري، ولكل نزعة فلسفية شرقية كانت أم غربية، وقديمة أم جديدة، إطار فكري خاص يسمح بتداول نوع معين من الصيغ والمعطيات، حيث يتعين على أصحاب هذه النزعة، أو

(1) المصدر نفسه، ص 92.
(2) المصدر نفسه، ص 96.

الاتجاه أن يمارسوا عملية التفكير في إطار تلك المفاهيم والاصطلاحات. فهذه الحالة المغلقة والتفكير في إطار فكري محدد موجودان في كل النزعات والاتجاهات، حتى لو كان ذلك صحيحاً. أما في نمط التعقل الفطري، فليس الأمر كذلك؛ لأن الفطرة ترتبط في أصلها بحقائق عالم الوجود اللامتناهية، وتتصل بالفيض الوجودي المستمر من خلال حالة الأواني المستطرقة، ومن ثم، فإن هذه الموانع المختلفة والتدافعات الذهنية التي تمليها الأطر والنطاقات المحددة في الاتجاهات والنزعات الأخرى، لا تسمح للفطرة بأن تبقى بعيداً عن الغواشي بحيث تأخذ الحقائق من خلال حالة الشهود الفطري»[1].

3 ـ 2 ـ نتيجة استعمال العقل الفطري

تتمثل واحدة أخرى من معالم التعقل الفطري بالحصيلة المترتبة عليه؛ فمعرفة الذات بالذات هي نتيجة حاصلة من التعقل الفطري. هذا النمط من المعرفة، المتمثل في أن الله هو الذي ينبغي أن يهبه إلى الآخرين من دون واسطة، أو بأي واسطة يراها ضرورية من قبيل بعث الأنبياء والوحي، أو عن طريق آياته في الآفاق أو الأنفس؛ هذا النمط من المعرفة هو نتيجة لاختيار «مبدأ محورية الله المحضة» في المعرفة، كما مرت الإشارة إليه مسبقاً. مردّ ذلك أن المعرفة هي صنع الله كما يذهب إليه قدماء المدرسة التفكيكية، وأنه ليس هناك تأثير يذكر لا للعلم الكسبي، ولا للعمل والعبادة في التهيئة للمعرفة أو انبثاقها. وبحسب اللغة العلمية، إن هذه العناصر ليست علة مُعِدّة، ولا علة موجبة للمعرفة، ومادامت هذه المعرفة فرعية، فيمكن التعبير عنها بالشهود الفطري أيضاً.

---

(1) المصدر نفسه، ص 92.

4 ـ 2 ـ التعقل الوحياني

من الخصائص الأخرى التي استخدمت لتفسير التعقل الفطري، هو مصطلح «التعقل الوحياني». تمت الإشارة إلى أن للتعقل ثلاث شعب منفصلة هي التعقل الوحياني، والتعقل الفلسفي والتعقل العلمي. ومع الإقرار بأن هذه الأنساق الثلاثة تقع في طول بعضها، فإن التعقل الوحياني يأتي في أعلى مراحل التعقل، ويقع في الذروة منها. أما العنصر الحاسم الذى يحدّد اسم كل نسق من هذه الأنساق، فيعود إلى النطاق الذي تستخدم به قوة العقل والأرضية التي يتحرك بها التعقل. فاستخدام العقل في نطاق المسائل التجريبية يفضي إلى بروز التعقل العلمي، واستخدامه في نطاق المسائل الفلسفية يؤدي إلى تبلور التعقل الفلسفي، أما استخدام العقل في نصوص الوحي والتعمق في مطالبه، فهو يساوي التعقل الوحياني.

على الصعيد النوعي يُعّد التعقل الوحياني أرقى مرحلة على خط التعقل. والسبب في ذلك أن التعقل الفلسفي يستمد رصيده من العقل المحدود (العقل الجزئي)، في حين أن التعقل الوحياني يستمد رصيده في العمل، من عقلٍ لا محدود، هو (العقل الكلي)[1].

لكي تتجلى للعيان محدودية العقل البشري وضيقه، من الضروري الانتباه إلى أن العقل ليس جديراً بإدراك جميع حقائق الوجود. فهناك مرحلتان للعقل هو كفؤ في الأولى وجدير بها، وليس بكفؤ في الأخرى؛ وعدم جدارة العقل وكفاءته تعني ضيقه ومحدوديته. إن المحدودية تعني أن العقل لا يملك قدرة الإدراك تلقائياً: «كذلك هي حقائق عالم الوجود، فبعضها يقع في ظل شعاع العقل، وبعضها الآخر خارجه.

---

(1) الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 65، (بالفارسية).

بشأن الحقائق الثانية يحتاج العقل الإنساني إلى من هو فوق مستوى الإنسان العادي، لكي يرشده إلى تلك الحقائق ويجعله محيطاً بها. على سبيل المثال نستطيع القول إن بمقدور العقل أن يذعن بنفسه إلى أصل وجود الله، ويدرك هذا الأصل تلقائياً، بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى خصوصيات الله؛ أي الصفات الإلهية، وطبيعة هذه الصفات، والفعل، والإرادة، وما إلى ذلك»[1].

5 ـ 2 ـ عمق العقل وسطحيته

التركيز على الاختلاف بين ضروب التعقل يبيّن بنفسه مستوى التعقل الفطري الذي يستخدم في مجال الوحي: «يستفاد في الفلسفات من سطح العقل [أي قشرته وحدّه الأدنى]، أما الوحي، فينقل الإنسان إلى عمق العقل، ويقوم بتنشيط جميع استعدادات عقل الإنسان وتفعيلها»[2].

وأيضاً:

«إن كل هذا التأكيد الذي يمارسه القرآن الكريم، والأحاديث في حثهما على الاستفادة من العقل واستخدامه، إنما هو بمعنى الانتفاع من عمق العقل، وإلاّ فإن جميع أفراد البشرية يستفيدون من العقل بشكل عام وعلى المستوى الكلي، يستوي في ذلك حتى أبسط الناس، بل وحتى الفتية والصبيان»[3].

مادام الحديث يدور عن العمق، فمن البديهي أن ذلك يقتصر على

---

(1) مدرسة التفكيك، ص 351-352، (بالفارسية).

(2) الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 77، (بالفارسية).

(3) المصدر نفسه، ص 191.

مجموعة خاصة هي التي تبلغ تلك الآماد، حيث يكون الدَّرْك العميق للوحي من نصيب ثلة محددة: «ما له أهمية اكبر بالنسبة إلى خواص البشر، ومفكري النخبة، هو السعي للانتفاع من العقل انتفاعاً خاصاً وكاملاً، والاستفادة منه على نحو أكثر وأعمق، وتخطي تخوم العقل العام وتجاوز سطح العقل»[1].

لقد جاء هذا الكلام لمواجهة تلك الرؤى التي عمدت إلى ضرب التعقل الفلسفي بوصفه نمطاً من التفكير الذي تستفيد منه جماعة خاصة، ومن ثم يفضي، وبسبب حرمان بقية أفراد البشر منه، إلى الانفصال عن التعقل الفطري المطلوب في مضمار الوحي، ليؤكد بعد ذلك على أن التعقل في الوحي، هو أمر عام تستفيد منه البشرية جمعاء: «لقد ركز القرآن الكريم والأحاديث على الرجوع إلى العقل والانتفاع به. وليس المقصود بذلك العقل الفلسفي الصناعي المأنوس باصطلاحات هذه الفلسفة أو تلك، مما تتعاطاه في كل عصر عدة ضئيلة من الناس، بل المراد هو العقل البشري العام الذي له أساس في العقل الفطري، حيث من الضروري أن يتم فهم أصول الدين وحقائقه من خلال العقل الفطري هذا»[2].

6 ـ 2 ـ معنى التعقل الفطري نفي الفلسفات

تتمثل الحصيلة الأخيرة في تبيين العقل الفطري، في اجتماع أوصافه كلها في خصلة واحدة هي صدامه مع الفلسفات ومناهضته للاتجاهات الفلسفية. فمثل هذا السلوك الصدامي هو الذي يرفع الإنسان إلى مستوى التفكير الوحياني العميق، ويسوقه صوب فهم النص الديني فهماً خالصاً: «يمكن أن يتحول التعامل الاجتهادي العميق مع الفلسفات

---

(1) المصدر نفسه، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

إلى مقدمة تؤهل الإنسان للدخول في أفق معالم الوحي الرفيعة، والنفاذ إلى تعاليم الأوصياء»[1].

وأيضاً: «معنى استخدام العقل بالنسبة لأهل الفكر والنظر هو نفسه التعامل الاجتهادي النقدي مع الآراء والنظريات الفلسفية، والعلمية؛ والاجتهاد حيال هذه الآراء والنظريات وترك التقليد والتعبّد في العقليات»[2].

3 ـ الاجتهاد في معنيين

يعتمد فهم القرآن الكريم في هذه المدرسة على مثل هذا التفسير للتعقل والعقلانية: «ينبغي أن يكون فهم القرآن الكريم في المعارف فهماً تعقلياً واستقلالياً، وليس تبعياً وتقليدياً»[3].

والمقصود من «الاجتهاد» هو تعقل من هذا النمط. بالرغم من أن الاجتهاد مصطلح معروف ومحدّد الدلالة بالنسبة للمطلعين، بيد أن الالتفات إلى الاختلاف الاستعمالي والمعنائي الذي يكتنف المصطلح في المجالات المختلفة، هو أمر ينطوي على ضرورة قصوى، فالاجتهاد في الأحكام الفرعية لا يستوي في هذه المدرسة مع الاجتهاد في باب المعارف؛ فهو وإن كان حتمياً في المجالين، إلاّ أن له أسلوبه الخاص في كل حقل، حتى أنه يمكن القول: إن الاشتراك اللفظي للمصطلح بين الحقلين هو لإفهام معنىً خاص؛ إذ له في كل مجال من المجالين معنىً مستقل عن الآخر: «المنهج العلمي والصحيح في فهم المعارف وفي استنباط الأحكام معاً، هو منهج التعقل والاجتهاد. لكن ينبغي الالتفات

---

(1) المصدر نفسه، ص 192.
(2) المصدر نفسه، ص 193.
(3) المصدر نفسه، ص 123.

إلى أن الاجتهاد في العقائد والمعارف الاعتقادية غير الاجتهاد في الأحكام الفقهية، واستنباط الأحكام. فالاجتهاد في العقائد ليس بمعنى الاستنباط، بل بمعنى الاستدلال؛ أي إن علينا أن نأخذ أصول العقائد الموجودة، والمعارف ذات الصلة بها على نحو استدلالي ومن خلال العقل العادي الطبيعي (وليس العقل المشوب باصطلاحات العلوم والمعارف المختلفة والمتضادة)»[1].

إن الإيماء إلى اختلاف الاجتهاد بين البابَين يتطلب توضيحاً أكثر؛ والسبب في ذلك أنه مع إبعاد الاجتهاد المألوف في باب الأحكام عن دائرة العقائد والمعارف، لا مناص من اتهام الاتجاه التفكيكي بالأخبارية. لكن يبقى هناك اختلاف بين المسلك الأخباري والمسار الذي تنتهجه التفكيكية، يتمثل في أن الأخبارية مصطلح أطلق على الاتجاه الذي نأى عن استخدام الاجتهاد المألوف في باب الأحكام. أما تعميم نزعة نفي الاجتهاد، بحيث تشمل مجال المعارف، فلا يعني تسرية وصف الأخبارية إلى التفكيكية، بحيث يكون مسار الاثنين مشتركاً وواحداً: «يستخدم اصطلاح «الأخباري» في مقابل الأصولي والمجتهد، وهو يرتبط بدائرة علم الفقه، وروايات الأحكام الفرعية التي هي موضع الاجتهاد، وإعمال النظر، وإظهار الرأي والفتوى»[2].

لقد آمنت التفكيكية بثبات الاجتهاد القائم على استخدام مجموعة من القواعد المسبقة في مجال معين، في حين أن نبذ تلك القواعد والتمسك بظواهر الأخبار، هو الذي يعكس المنهجية الأخبارية: «يقبل الأخباريون استنباط الأحكام الفرعية من الكتاب والسنة، إذا حُذِف العقل والإجماع وبقية القواعد»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 126 .

(2) حكيمي، مدرسة التفكيك، ص 365، (بالفارسية).

(3) المصدر نفسه، ص 366.

ينتهي الرأي الناتج من اختلاف الاجتهاد في البابَين إلى ما يلي: «لا يمكن القول إن على كل انسان أن يجتهد في أصول العقائد، بحيث يعتقد بكل ما ينتهي إليه نظره، ثم يقلّده الآخرون فيما انتهى إليه»[1].

ثَم في مقابل هذه الرؤية رؤية أخرى تدعو كل إنسان، إلى أن يبحث الحقائق الاعتقادية، ويدرسها على قدر استعداده، وينتهي إلى تبنيها بتشخيصه ومن دون تقليد: «ينبغي أن نصل في العقائد إلى العقائد الواقعية، فنتبنى ما هو ثابت ونجعله عقيدتنا، لكي يكون تصورنا لله سبحانه ولصفاته... متطابقاً بأجمعه مع الواقع... ومن الطبيعي أنه يتعين على كل إنسان أن يمارس البحث في الحقائق الاعتقادية على قدر استعداده، ويؤمن بها من خلال التشخيص المستقل دونما تقليد فيها»[2].

4 ـ المحصلة الاخيرة

بنفي الاجتهاد المألوف في باب المعارف، تكون التفكيكية، قد آمنت بأصلين اثنين متجاورين لفهم الدين والتفقه فيه، هما «التعقل» و«الاستناد». لقد مر تفصيلاً ما تقصده هذه المدرسة من التفقه والتعقل.

والآن ومن خلال التركيز على تفاصيل استعمال التعقل، وكيفية ذلك، يثبت المعنى المذكور، ولنقرأ هذا النص: «معنى التفقه في الدين هو الفهم المنظومي (المجموعي) الشامل للدين، والتفقه هو الصورة المعمقة الهادفة من التعقل»[3].

---

(1) مدرسة التفكيك، ص 366، (بالفارسية).
(2) المصدر نفسه، ص 366.
(3) المصدر نفسه، ص 365.

مايحتاج إلى التأكيد، هو الفهم الاستقلالي للوحي؛ على أن التوصية بالبساطة الذهنية ـ وليس صرافة الذهن ـ هي نتيجة إشاعة هذا الضرب من الفهم، وترويج مثل هذه الرؤية للوحي.

بديهي أن الاستفادة من الأجهزة المعرفية، بل حتى الاصطلاحات والأدوات الأدبية لا ينسجم مع بساطة الفهم المطلوبة؛ لأن مثل هذه العملية، لو تمت ستكون باعثاً إلى بروز الخلط الفكري والتلوث الذهني، كما ستكون سبباً لتبعية الوحي وانقياده لتلك الأجهزة المعرفية: «إن التوفيق بين معطيات الوحي ومعطيات العقل، ونتائجه يستوجب حرمان الإنسان من الوصول إلى المرحلة العليا من المعرفة»[1].

أيضاً: «ينبغي فهم تلك الواقعيات الحقة بفهم استقلالي، ومن خلال التأمل في كلام الوحي، وتعقل الآيات الإلهية، والروايات، وكذلك بقية الآيات، والدلالات التوحيدية»[2].

الآن، وحيث بات التعقل في الوحي، هو المثال الذي تطمح إليه هذه المدرسة، ينبغي الإجابة عن هذا السؤال: تم التأكيد على أن العقائد الحقة المطابقة للواقع ينبغي للإنسان أن يبلغها من خلال التفقه، والتعقل الاستقلالي، والدرك الشخصي. بيد أننا نعرف أن أكثر ما بين أيدينا من الوحي، هو ظواهر [كلام يدل على معنى رغم احتماله لمعنى آخر] وليس نصوصاً قطعية وبديهية، ومن ثَم هناك احتمال للخلاف في أي ظهور. إذا أضفنا إلى ذلك أن المطلوب في العقائد هو الثبات والقطعية، فكيف يمكن بلوغ مثل هذا المقصد الأعلى، عبر التأمل في الظهورات؟ تمثلت إجابة هذه المدرسة بعدم اختصاص حجية الظواهر في باب الأحكام الفقهية وحده، ومن خلال مدّ دلالة الظواهر وتعميم حجيتها

---

(1) المصدر نفسه، ص 353.

(2) حكيمي، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 128، (بالفارسية).

عمدت إلى غلق المشكلة وحسمها نهائياً: «لا تنحصر حجية الظواهر بالآيات، والأخبار الفقهية، وبالأحكام وحدها، بل هي تجري في آيات العقائد وأخبارها، وتمتد إلى المعارف أيضاً»[1].

أيضاً: «إن التمسك بالأخبار والأحاديث في باب المعارف والعقائد يُعدّ بنفسه أصلاً ركيناً»[2].

إن ما يؤمّن الأصل الثاني الذي ترتكز إليه التفكيكية في فهم الوحي هو مبدأ «الاستناد إلى النصوص الدينية». على أنه ينبغي أن تُعَدَّ الظواهر في باب العقائد هي المراد الواقعي، والمقصود من الظاهر هو المفهوم اللفظي نفسه الذي يريده العرف: «مقتضى الظاهر ومعناه والمراد منه هو المفهوم اللفظي، والمتعارف للآيات والأخبار»[3].

بصراحة هذه العبارة، يكفي المعنى اللغوي للألفاظ والفهم العرفي لها، لكي يدرك الإنسان، ويصل إلى ما تريده الظواهر بوصفها مرادات قطعية في باب المعارف العقيدية. هذا الكلام في حقيقته تعبير آخر عن التأكيد على مبدأ البساطة الذهنية في فهم الوحي. وماسوى ذلك، تغدو كل عملية إمعان نظر واستعمال للدقة تأويلاً ظاهراً، والتأويل مساوق للإنكار، لا يمكن الإذعان له إلاّ لضرورة.

هذه هي حصيلة عرض منهج فهم الوحي، وتوضيحه في هذه المدرسة، هذا المنهج يبتني على أساسين لا مناص منهما لفهم الوحي، بحيث تفتقر أي حصيلة تَنْتُج بعيداً عن هذين الاصلين، وبمعزل عنهما، إلى صفة المعرفة. هذان الأصلان هما:

---

(1) المصدر نفسه، ص 310.

(2) حكيمي، مدرسة التفكيك، ص 365، (بالفارسية).

(3) حكيمي، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، ص 310، (بالفارسية).

1 ـ التعقل.

2 ـ الاستناد

«التعقل» هو الاستدلال، أما «الاستناد»، فهو الرجوع مباشرة إلى النصوص الدينية والتعاطي مباشرة مع المصادر الأصلية للوحي والدين: «إذا لم تبتن المعرفة الدينية على التعقل (أو الجزم القاطع) فهي تقليد، والتقليد في معرض التغيير. ثم إذا لم تبتن معرفة الدين على الاستناد، فهي توجيه، والتوجيه يقع في معرض الانحراف»[1].

تأملات نقدية

ثَمّ نقاط يمكن تسجيلها حيال رؤى متأخري المدرسة التفكيكية، نسوقها كما يلي:

1 ـ الحديث حول العموميات صفة تلقي بظلالها على آثار التفكيكيين الجدد ومصنفاتهم، وهذه الصفة تتجلى أكثر في كتابات الجدد حيال شخصيات هذه المدرسة وآثارها ورؤاها، كما تلحظ أيضاً في ردود هؤلاء على نظريات الفلاسفة والعرفاء. أما بعض الكتابات في التعريف بالاتجاه التفكيكي، فهي تعد في نفسها من الروائع الأدبية والوصفية، قبل أن تكون بحثاً علمياً في الموضوع .

لقد مرت علينا مصطلحات كالعقل الفطري، والعقل البشري العام، والتعقل في مدار مفتوح وفي مدار مغلق، وسطح العقل وعمقه، وغير ذلك من المصطلحات التي جيء بها الواحد تلو الآخر لوصف المسار التفكيكي، من دون أن تحمل للقارئ محتوىً محدداً، ناهيك عن

---

(1) المصدر نفسه، ص 92، (بالفارسية).

أنها لم ترد إلاّ قليلاً في كتابات أوائل التفكيكيين، حيث لا نكاد نعثر على هذه التعاريف في أفكار القدماء ورؤاهم.

2 ـ تمت الاشارة في متن البحث إلى عدد من التناقضات؛ تناقضات القائل مع نفسه، وتناقضاته أيضاً مع مواقف وأقوال الذين يتحدث عنهم، وينطق باسمهم. على سبيل المثال، فيما كان أسلافه يعتقدون بالتباين الكلي بين الفلسفة والعرفان من جهة، وبين الوحي من جهة أخرى، تراه قد عد العلاقة بين الاثنين على أنها «عدم التساوي الكلي»، من دون أن يسند هذا الموقف الجديد إلى مصدر محدد من كتابات السابقين وأسلافهم. على أن صرف دراسة الفلسفة وتدريسها من قبل أولئك لا يثبت المدّعى، ولا يستبدل موقفهم الصدامي المناهض إلى موقف نقدي .

3 ـ إن أدنى معرفة بالفلسفة والعرفان الإسلامي، تثير أسئلة واستفهامات إزاء مدعيات هذه المدرسة وأقاويلها. وإلاّ على أي أساس علمي أو عيني، تمت مساوقة الفهم الفلسفي بالتأويل؟، وعدّ الفلسفة مولوداً للتأويل وللتصرف في الآيات والروايات؟، ثم الزعم أن فهم القرآن والوحي ليس بحاجة إلى جهاز، أو نظام عقلي؟ وماهو الرصيد العلمي والعيني الذي تستند إليه هذه الدعاوى والمقولات؟

إن هذا النمط من الطرح، وإن كان مؤثراً في جذب البسطاء، ومن ليس لهم معرفة بالمسائل العرفانية، إلاّ أن الواجب كان يملي عرض نماذج عملية واضحة ومحددة من تأريخ الفلسفة الإسلامية تدعم تلك الدعاوى، وتثبت صحتها. تُرى أي فيلسوف إسلامي هذا الذي كانت أفكاره تأويلاً برمّتها، وإنه انتهى إلى الفهم الفلسفي للقرآن بذريعة الفهم البرهاني له؟

إذا ما كان بالإمكان عرض ادّعاء صحيح على هذا الصعيد،

فيمكن: القول إن أي ضرب من التصرف في الآيات والروايات يستتبع الانحراف، ويجرّ إلى الخروج عن محتواها، ولا يجرّ إلى الفهم الفلسفي. وفي المقابل، فإن التعاطي مع الآيات والروايات مباشرة من دون إعداد المقدمات العقلية اللازمة، والأدوات الفكرية يعبّر هو أيضاً عن الوجه الآخر لسكة الانحراف .

إن تأريخ العقائد الكلامية، والفرق المتنوعة حافل بهذا النمط من الاستبداد الفكري في فهم القرآن، برغم عودة كل واحدة من هذه الفرق والعقائد إلى القرآن مباشرة!

4 ـ في المسار الذي انتهجته هذه المدرسة لبناء منهجها في فهم القرآن، من خلال دعوتها إلى ضرورة استمداد الطريق والمنهج من القرآن أيضاً، ومن ثَم دعوة الناس للرجوع إلى أهل القرآن؛ عمدت في الحقيقة إلى متابعة النهج ذاته الذي سلكه الأخباريون في الأحكام الفرعية، عندما تهربوا من ممارسة الاستنباط والاجتهاد الأصولي، وعدوا العودة إلى المصادر والنصوص كافية لبلوغ الحكم الشرعي، معتبرين ممارستهم هذه تعقلاً، بل وحتى تفقهاً! لكن هل تعد مثل هذه الدعوة كافية للاستخفاف بالمناهج العلمية والعقلية الرائجة في باب المعارف والعقائد، وإظهارها بصورة سلبية ؟ ثم هل الحكم الفصل في فهم القرآن وتصديقه هو القرآن نفسه ؟ أو بتعبير آخر النصوص الدينية ذاتها؟ هل تنفع الحجة الظاهرة من دون الحجة الباطنة (العقل)؟ من الثابت أن هذا الحكم الفصل والحاكم النهائي هو العقل، وحيث إن الأمر كذلك لا بدّ من أن يكون الحاكم هو العقل المنهجي المزوّد بالأدوات الأصولية اللازمة، وإلاّ فمن دونه لا شيء سوى الظن والتخرّص.

إن هذه المدرسة وإن استطاعت أن تعلنها حرباً شعواء ضدّ الاتجاهات الفلسفية والعرفانية المتداولة على هذا الصعيد، إلاّ أنها لم تستطع أن تحقق نجاحاً يذكر على مستوى إضراءة طريق عملي

ومحسوس لفهم الوحي، بل اكتفت ببيان كلي يدعو للعودة إلى القرآن وأهل القرآن.

5 ـ الفصل بين منهج استنباط الأحكام الفرعية، وبين فهم العقائد والمعارف، والتأكيد في الوقت نفسه على استخدام الاجتهاد والتفقه في كلا الحقلين، هو كلام متهافت. إن هذا الكلام وإن كان تكراراً لادّعاء المتقدمين، إلاّ أنه ينطوي على وجه تمايز يتمثل بأن استعمال الاجتهاد في باب الأحكام يكون من أجل تقليد الآخرين، على حين لا معنى للتقليد في باب العقائد، ومن ثم لا معنى للاجتهاد نفسه. هذا الكلام وإن كان صحيحاً إلى حد ما على مستوى هدف الاجتهاد، والفائدة منه، إلاّ أنه لا يصدق مطلقاً على أصول الاجتهاد والقواعد التي يستند إليها، فالاجتهاد في كلا البابين يحتاج إلى الأصول اللازمة، من دون أيٍّ فرق بين الاثنين، وإلاّ سيفضي استخدام الفكر من دون وجود أدوات لازمة في كل باب، إلى الاستحسان وتحكيم الأذواق، ولن تكون هذه العملية عندها اجتهاداً.

الأطرف من ذلك، أن الاجتهاد في باب العقائد اكتسب معنىً آخر على خلفية نفي التقليد في هذا الباب. وفي الوقت نفسه ادّعوا أن على كل شخص أن يبادر إلى الدراسة والتحقيق على قدر استعداده، وأن يتبنى العقائد على ضوء تشخيصه، ثم انعطفوا ثانياً، للقول بأنه لا يجوز لكل إنسان أن يتبنى في باب المعارف كل ما ينتهي إليه تشخيصه، ويرسو عليه اجتهاده من العقائد!

6 ـ النقطة الأساسية التي تلفت النظر والتي لها دور مصيري على المنظومة الفكرية لهذا الاتجاه، تمثلت بطرح حجية الظواهر في باب المعارف والعقائد، حيث تم عرض ذلك من قبل إنسان يؤكد بنفسه على أهمية بلوغ العقائد الواقعية. فهل الرجوع إلى ظواهر الكتاب، السنة يوصل إلى المعارف الواقعية؟ وهل صرف المفهوم اللفظي من الظواهر

ومعناه المتعارف يؤدي إلى نيل العقائد الواقعية؟. يبدو أن خلط مبحث الأحكام والعقائد والمساواة بين البابين على غير أساس، صار سبباً للارتضاء بالظواهر والاستناد إليها. ليس هناك معنىً للحجية أو مفاد، سوى التعبد، ومادام الأمر كذلك، فإنها تكون مثمرة في المواقع التي يكون فيها العمل بالظاهر والاستناد إليه هو المطلوب، لا بلوغ الواقع.

ولمّا كان هذا الاتجاه يؤكد بنفسه على أن مبتغاه هو ضرورة الوصول إلى المعارف الواقعية من خلال الفهم الاستقلالي، فكيف تكون القناعة بالتعبد وحجية الظواهر موصلين إلى الواقع في هذا المجال!

فلسفة مرجعيّة القرآن
في تشكيل المعرفة الدينيّة،
تأمّلات لتطوير علم الأصول

الشيخ نجف علي الميرزائي
رئيس تحرير مجلة الحياة الطيّبة

فلسفة مرجعيَّة القرآن في تشكيل المعرفة الدينيَّة، تأمُّلات لتطوير علم الأصول

الشيخ نجف علي الميرزائي

مدخل:

لا يمكن إنكار الانهيارات العلمية والأخلاقية والشخصية، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، أو تجاهلها وليس من الصعب كذلك معاينة هذا الواقع المرير الذي يعاني منه إنسان اليوم المنسلخ عن ذاته، ولا السقوط المتوالي للأمة الإسلامية نفسها. وكلَّما أنعمنا النظر وفتحنا الأعين على أماكن ومواضع جديدة، أو فلنقل كلما سرنا في الآفاق[1] لننظر، على حد التعبير القرآني، تجلَّت لنا حقيقة المشكلة التي تعانيها حركة العلم والمعرفة الإسلامية، حركة السلوك أيضاً.

ولا شك في أن الأمة الإسلامية، في الوقت الراهن، تمر بعصر انحطاط من جهات كثيرة، وذلك أننا، إذا تجاوزنا بعض نقاط الضوء في حركة الأمة، نجد أن الأمة تعاني من الأزمات على عدَّة صعد: الجيل

(1) إن الآيات الآمرة بالتأمُّل في الآفاق والأنفس والسير في الأرض توحي بضرورة التخلُّص من الذهنية المثالية وغير الواقعية التي دخل الفكر الإسلامي في محاقها لقرون، وآن لهذا الفكر أن يخرج من محاقه ويقترب أكثر من الواقع، ما يفتح أفقا جديداً أمام منهج جديد لإنتاج الفكر الديني.

الشاب يُخشى عليه من فقدان الهوية، الفساد الضارب أطنابه في النظم السياسية، هيمنة الإعلام المعادي في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي والعلمي، المتدثّر بدثار الحضارة الغربية، ومن الواضح أن المجتمع الذي هذه هي حاله يكون قد وصل إلى مرحلة حساسة من مراحل حياته. وبالتالي، لا يحل المشكلة كتمانها ولا يداوي الداء إهماله وغض الطرف عنه، بل لا بد من البحث عن علاج وطريقة حل لهذه المشكلات المُحْدِقة.

وسوف يأتي، في ثنايا هذه المقالة، أن كثيراً من الأفكار والمسائل التي عالجها الفقهاء، وغيرهم من علماء المسلمين، صارت بعيدة عن واقع المسلمين المعاصر[1]، حتى أن ما يقدم مّن أجوبة عن أسئلة (استفتاءات) تطرحها الطبقات الاجتماعية على اختلافها يتضمن العلوم السابقة عينها مع شيء قليل من التصرف[2].

ويلاحظ أنَّ النظام العام لإنتاج العلوم الدينية ومناهجها وساحاتها المتنوعة، من عقائد وتفسير وفقه وأصول وفلسفة وغيرها من الميادين، يتعاطى، مع الوقائع والظروف وحتى المخاطب بها على تنوعه، بطريقة واحدة، لا تراعي واقع الاختلاف القائم بين ظروف المخاطب

---

(1) كانت المسافة الفاصلة بين المعرفة الدينية وبين ما ينبغي أن تكون عليه في العصور السابقة أقل مما هي في الوقت الراهن، ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الأسئلة والتحديات التي كانت مطروحة في العصور الغابرة أقل منها في عصرنا هذا، بل تكاد تكون معدومة إذا قيست بما يواجهه الفكر الديني المعاصر، فالمعرفة الدينية عندما تكون بعيدة عن السلطة غيرها عندما تكون هي الحاكمة, أو على الأقل عندما تكون مطروحة ضمن الشعارات السياسية والاجتماعية.

(2) إن عجز المؤسسات المنتجة للمعرفة الدينية يؤدي بالمجتمع المتدين إلى نوع من العلمانية الخفية، وبالتالي لا يفكر أعضاء هذا المجتمع بطرح أسئلة غير عبادية على المؤسسة الدينية؛ وذلك لأن المجتمع المتدين لا يشعر بجدارة هذه المؤسسة في مجال تقديم الحلول والطروحات في غير مجال العبادات.

وحالاته.[1] لعالمنا، اليوم، خصوصيَّة انفصال العلم الديني عن واقع الحياة، الذي قد يكون موجوداً في العصور السابقة، أكثر تأثراً بهذا الاختلاف مهما كان ضئيلا، وقد تركت القطيعة الحاصلة بين العلم والفكر الديني والمشروعات الاجتماعية والسياسية والثقافية، بل وحتى الإدارية المنسوبة إلى الدين، آثارا هدامة في غاية الخطورة، وأهم مناشئ هذا الانفصال تكمن في إغفال الرابط بين الغيب والشهود[2] وبين الإيمان والعمل الصالح[3].

تسعى هذه المقالة إلى معرفة هذا الواقع الأليم والإحاطة به، وتهدف إلى تتبُّع جذور هذا الانحراف المعرفي والواقعي الخارجي أو بعض جذور، وردّه إلى مجراه الطبيعي بعد أن كان القرآن مهجوراً في ساحات إنتاج المعرفة. وإذا نظرنا، بعين البحث عن سبل تشخيص مكامن الخلل في المسيرة التاريخية لإنتاج العلوم الدينية، في مجالات: الفلسفة والكلام، القرآن والحديث، الفقه والأصول، نلاحظ أنه رغم الارتباط الثنائي القائم بين هذه المعارف لا توجد شواخص واحدة تحكم حركتها وهندسة تكوُّنها. وبالتالي، فإن ثمار هذه المعارف لم تكن تنتسب إلى شجرة واحدة. والحالة الطبيعية للعلوم المنتسبة إلى الدين

(1) نحو أصول جديدة للفقه، ص 22، المقصود هو أن نظام المعرفة الدينية لم يراع الخصوصيات التاريخية للمجتمعات والعصور المختلفة. بينما نلاحظ أن نظام المعرفة القرآني يشير إلى وجود ثوابت ومقاصد كلية عامة ينبغي أن يتحرك الاجتهاد الذي ربما يتغير من عصر إلى آخر على هديها.

(2) نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 162 و163، ، محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص 11، و عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الفصل الثالث.

(3) المرجع الواقعي للإيمان بالغيب والعمل الصالح إلى مقام الشهود، والفصل بينهما هو السبب الأساس للقلق والاضطراب في الشخصية الإنسانية والمجتمع الإنساني، ويؤول في نهاية المطاف إلى اضمحلال الحضارة.

تتمّثل في أن تكون هذه العلوم مستندة إلى «القرآن الكريم» بالدرجة الأول، والسنَّة والعقل مؤيدان له. ومن جهة أخرى، فإن أهداف الدين ومقاصده الظاهرة والخفية، في كل أجزاء هذه المنظومة المعرفية[1] ذات الأبعاد المتعددة، منسجمة ومتناغمة وتهدف إلى توجيه حياة الإنسان، والمجتمع. وإن عدم الاعتراف بالدور «المرجعي»[2] للقرآن ووظيفته، على صعيد هندسة بناء المعرفة، صار منشأ وأساسا للحيرة والاضطراب في الفروع التحتية للمعرفة الدينية، وجعل هذه الفروع، وهي في الواقع أطراف لصعيد واحد، وتجليات لمعرفة كبرى واحدة، أرخبيلا من الجزر المتناثرة، وبدَّلها في بعض الأحيان إلى جبهات متقابلة[3].

فالدكتور وهبة الزحيلي، أحد العلماء المعاصرين البارزين، والمصنَّف في دائرة العلماء المحافظين، يقول، في أحد كتبه رداً على إحدى النظريات التجديدية الإصلاحية في الفقه والأصول[4] بضرورة التجديد على أساس محدِّدات جديدة تتجاوز الفقه المعمول به بدرجات[5].

---

(1) جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص 11 أ 12، وكذلك فصول كتاب: نحو منهجية معرفية قرآنية، ويعد كلا الكتابين محاولة لتأسيس رؤية موحدة مبنية على المعرفة القرآنية.

(2) عبد الله جوادي آملي، تسنيم، ج1، ص 91، ونهج البلاغة، الخطب: 18، 19، 110، 127، 133، 156، 158، 193 ، . 176 والحياة الطيبة، الأعداد: 8 و13 الافتتاحية.

(3) انظر إلى نظريات المعرفة الدينية التي تختلف في مناشئها ومنطلقاتها كالرؤى الفلسفية والكلامية والفقهية، وتأمل في أن هذه الرؤى المتباينة التي لا يجمعها جامع هل يمكن أن تمثل أدوات للتعامل المنطقي مع الرؤية القرآنية؟ وبعبارة أخرى: هل تنبني هذه الاتجاهات على معرفة استراتيجية واحدة للدِّين والقرآن، بحيث يكون التنوع فيها تنوُّعاً في الفروع فحسب؟

(4) المفكر المصري البارز جمال الدين عطية، مؤسس مجلة «المسلم المعاصر» ورئيس تحريرها.

(5) جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ص200.

وما دمت في المقدمة، فمن المناسب الإشارة إلى أنني، وخلال لقاءاتي المتعددة مع عدد من المفكرين من بلاد الإسلام والمسلمين في أماكن كثيرة من العالم، وبمقتضى عملي في رئاسة تحرير مجلة الحياة الطيبة[1] وجدت أن القلق الأساس لهؤلاء المفكرين جميعاً يتمَّثل قدان الهندسة الواحدة للمعرفة[2] والفهم المبني على أسس منظومية وعناصر متكاملة للإسلام. وهذا القلق كان يبدو تارة بشكل صريح ومباشر، وأخرى كان يمكن استنباطه بشكل غير مباشر من ثنايا كلامهم في نقد الوضع الحالي للمعرفة الدينية.

ولا بدَّ من بذل الجهد لتعميق الوعي بهذه المشكلة؛ لأن الشروع في إعادة البناء والإصلاح رهنٌ بعمق الإدراك لهذه المشكلة، فمن يشعر بعمق هذه الأزمة يرى أن من واجبه التشمير عن ساعد الجد لحلِّها والخلاص منها. وأولئك الذين ما زالوا غير واعين بهذا التشتُّت لمفردات العلوم الدينية وفروعها، ولا يؤمنون بضرورة انتظام هذه المعارف ضمن سلك واحد، ودورانها في فلك متناغم، أنصحهم بالتَّخفيف من نزعتهم الفلسفية التجريدية، والنزول إلى أرض الواقع، بدل التحليق في سماء التجريد، لعل هذه الأزمة المخيمةّ على الفكر الإسلامي تسفر لهم عن وجهها، وتبوح لهم بسرها[3].

---

(1) أنظر إلى العدد، 6، 7، وكتابين عن هذا المحور بعنوان كتاب الحياة الطيبة، 1، 2، ويشار إلى أن مجلة الحياة الطيبة تصدر عن المؤسسة العالمية للمدارس والحوزات العلمية، وقد خصصت عددين من أعدادها هما 8 و13، للبحث في علوم القرآن.

(2) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الديني، ص116، 117، باقر بري، فقه النظرية، المقدمات.

(3) يكفي لمعرفة حجم مأساة الأمة الإسلامية ملاحظة الإحصاءات المروعة لجرائم الأطفال والانحرافات الاجتماعية الشاملة وفرار الشباب من الدين ولجوئه إلى المواد المخدرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الخلل الذي أصاب الفكر الديني في الصميم في كثير من المجالات، وابتلاء الأمة بأنظمة سياسية فاسدة تمارس الجور وتضيِّع حقوق =

والدعوى التي تحرص هذه المقالة على إثباتها هي:

إنَّ البعد عن القرآن، في السير والسلوك المعرفيَّين وبناء العلم وإنتاجه، هو السبب الرئيس لهذه المصائب جميعاً، وللحديث عن الانحراف في السلوك الفردي عن القرآن محل آخر غير هذه المقالة. والرجوع إلى القرآن، بوصفه واسطة العقد بين المصادر المعرفية والمقياس للحكم بالخطأ والصواب على الأفكار والآراء والنظريات، يمثل الخيط الذي يجمع لآلئ عقد المعرفة الدينية الذي إذا فُقِد مضت كلّ حبّة من حباته إلى الجهة التي ترضاها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقالة لا تسعى إلى تقديم «القوانين المعرفية» (الإبستمولوجية) القرآنية التي تجب مراعاتها في حركة إنتاج المعرفة الدينية. وإنما كل ما تهدف إلى بيانه وتحليله هو الضوابط الكلّية المؤثرة في المعرفة الحقيقية للدين في علاقتها بالقرآن الكريم. وربما كان موضوع المقالة والبعد الغالب عليها هو النظرة التشخيصية الفاحصة لمكامن الخلل في المعرفة الدينية لجهة بعدها المعرفي عن القرآن الكريم أكثر مما هو «القواعد الكلية لإنتاج العلم في القرآن». وتبدو المعرفة العلمية القائمة حالياً عاجزة عن تحقيق المقاصد العليا للقرآن؛ ولذلك نطالب أهل الاختصاص بهذه العلوم أن يبيّنوا لنا مقدار دور كل علم من هذه العلوم في الإجابة عن أسئلة المجتمع وحاجاته في «الدَّيْنَنَة والأسلمة»[1] في: الاقتصاد، والثقافة، والتربية ،والسياسة، والإدارة، وعلم النفس، وغير ذلك من مجالات. وإذا قال قائلهم: لا علاقة لنا

= المستضعفين، وفي مقابل هذه المآسي لا ينبغي للمؤسسات الدينية أن تبرئ نفسها وتنسحب من الميدان من خلال الانشغال باتجاهات مخدِّرة.

(1) طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية للقرآن، ص357 ـ 398. ومن المؤسف رواج تصور سطحي عن «الأسلمة» ساعد على انتشاره بعض الطروحات غير الناضجة.

بهذه العلوم، ولسنا مضطرِّين للتقريب بينها وبين الدين، أو لـ «أسلمتها»، كما درج التعبير، وعلومنا دينية ترتكز على المصادر الدينية لا على الواقع ومعطياته، فإننا نقول: هذا القول يكشف عن معضلة ربما يصعب علاجها في الوقت الراهن، ولكن يمكن أن يهمس في آذان هؤلاء: إن العلمانية ليست بعيدة عن هذا التصوُّر البعد.

لا يتوقع أحد من الفقيه والأصولي «أسلمة» هندسة الكهرباء والصناعات، ولكن المجتمع المسلم المعاصر يتوقَّع أن لا تكبر الهوَّة الفاصلة بين العلوم الإسلامية والدور الذي ينبغي أن تؤديه، ويطالب بذلك[1]. وهنا مكمن الداء ومحل الأزمة الرهيبة التي لا بد من البحث عن علاج لها.

وسوف يلاحظ القارئ أن هذه المقالة تركِّز على علم أصول الفقه أكثر من غيره من العلوم، وسبب هذا التركيز، والإشارة إلى هذا العلم بطريقة نقدية[2]. هو أنني أراه أكثر من غيره من العلوم معاناة وأشد حيرة لجهة فقدانه للمرجعية القرآنية. ومع هذا، يعتقد بعض الكتّاب بأن علم

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، التجديد في الفكر الإسلامي، ص65، طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص118 أ 119.

(2) لقد عرفت السنوات الأخيرة حركة نقدية مهمَّة تهدف إلى تطوير علم الأصول، فضلا عن المحاولات التي برزت في عصور سابقة، ويمكن الإشارة إلى أنموذج منها:

أ ـ أصحاب الاتجاهات المقاصدية مثل: الشاطبي في الموافقات، وعلال الفاسي في مقاصد الشريعة ومكارمها، وابن رشد في فصل المقال، وابن عاشور في كتابه المهم والقيم: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وكذلك تفسيره التحرير والتنوير.

ب ـ الشراح وأصحاب الحواشي على الفكر المقاصدي مثل: محمد دراز في حواشيه على الموافقات، وتيار أسلمة المعرفة، وكذلك أحمد الريسوني في نظرية المقاصد، وعبد الرحمن الكيلاني في قواعد المقاصد.

ج ـ الشهيد الصدر في كتاباته المتعددة، الدكتور حسن الترابي في قضايا التجديد نحو منهج أصولي، إدريس حمادي في المنهج الأصولي في فقه الخطاب، محمد عابد الجابري في بنية العقل العربي وتكوين العقل العربي، محمد أركون في كتاباته =

الأصول يمكن أن يكون «علم فهم الدين»، وما أبعد ذلك؛ فهو كما يوحي اسمه بصراحة علم أصول «الفقه»، بل ليس الفقه كله إنما عشرة من الأبواب الفقهية المعروفة، وذلك على المستوى الظاهري فحسب. وفي هذه الأبواب العشرة توجد بعض الأصول العلمية أُوكلت أبحاثها إلى علوم أخرى[1]. وقد حاول بعضهم رفع الصعوبات التي تواجه حركة العلوم والمعارف الدينية، هذه الصعوبات الناشئة عن فقدان القواعد المعرفية المرجعية للقرآن والسنة، محاولاً اقتفاء أثر الشاطبي في «الموافقات»[2] و تأسيس علم مقاصد الشريعة، وبناء علم أصول الفقه وغيره من العلوم المنهجية في ذيله.

وفي ختام هذا القسم من المقالة، أود القول: إنني، بعيداً عن الآليات التي تحكم العلاقة بين القرآن والسنة غير المتواترة والتي تمثل الشغل الأهم لأصول الفقه، أقول: إن هدف هذه المقالة النظر إلى الأضرار الناجمة عن الانفصال بين العلوم والمعارف الدينية من جهة وبين واقع الحياة الخارجي من جهة أخرى، كذلك تأكيد ضرورة اتخاذ القرآن الكريم المحل الأعلى بين مصادر المعرفة الدينية وإعطائه الدور المرجعي الذي يستحقّه.

= المختلفة، حسن جابر في الاجتهاد المعاصر.

د ـ المجلات العربية وغير العربية التي اهتمت بمعالجة علم الأصول بأشكال مختلفة مثل: المسلم المعاصر والحياة الطيبة، وإسلامية المعرفة، وقضايا إسلامية معاصرة، والمنهاج، والتسامح وغيرها...

(1) نحو منهجية معرفية قرآنية، ص340 إلى350، المعالم الجديدة، السيد محمد باقر الصدر، ص53؛ حيث يصرح بأن علم الأصول يتوسع تبعا لحاجات علم الفقه.

(2) لمزيد من الاطلاع على تحليل نظرية المقاصد عند الشاطبي راجع: أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، منشورات دار الهادي، بيروت، وحواشي محمد عبد الله دراز على الموافقات، محمد عابد الجابري في كتابه: بنية العقل العربي، عند معالجته للشاطبي.

نهضة العودة إلى القرآن وأسباب إخفاقها:

إنَّ الانهيارات متعدِّدة الأبعاد، التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، دعت العلماء والمفكرين والمصلحين إلى إطلاق نداء العودة إلى القرآن[1] بوصفه أنجع الوسائل وأكثرها استراتيجية لخلاص هذه الأمة الغارقة في أزمة حياتية وتربوية واجتماعية وسياسية. ورأوا فيها كذلك خشبة الخلاص لهذه الأمة العالقة بشباك التأخر والرجعية، وإفلاس الطروحات الإدارية والمعرفية والتربوية الأخرى.

إن مظاهر هذا الجهد لحركة العودة إلى القرآن الكريم وتجلّياته، على الرّغم من أنها لم تكن بالمستوى والعمق المطلوبين، إلاّ أنها اتسعت وانتشرت في مدَّةٍ قصيرة من الزمن، وكانت منشأ لبذور وأفكار جديدة. المشرق[2] والمغرب[3] في العالم العربي وال،بلاد الإسلامية غير العربية في الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية[4] صارت ميداناً واسعاً لِطَيْفٍ متنوِّع ينادي بالعودة إلى القرآن والأصول الإسلامية. ومن الواضح أننا لا نريد معالجة هذه الحركات السياسية والفكرية، على تنُّوعها، وإنما

---

(1) محمد رضا حكيم، بيام جاودانه(الرسالة الخالدة)، ص 155 و167

(2) الحركات الإسلامية الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية التي بدأت بجمال الدين الأفغاني، وتوالت على يد طلابه وتلاميذه الذين تتباعد توجهاتهم في بعض الأحيان ولكن تجمعهم الدعوة للعودة إلى القرآن. ومن هنا , يعد التفسير المبني على الفهم الاجتماعي أحد أبرز الحلقات في هذه السلسلة ومن رواد هذا الاتجاه السيد محمد باقر الصدر.

(3) انظر: آثار علماء الزيتونة، وبخاصة: محمد الطاهر بن عاشور، وبشير الابراهيمي، وعلال الفاسي من المغرب، وعبد الحميد بن باديس من الجزائر، وهؤلاء جميعا يتفقون في الدعوة إلى اجتهاد يقوم على أسس واقعية في النظريات الشرعية.

(4) الحركات الفكرية في إيران وشبه القارة الهندية، ومن أبرز هؤلاء: الإمام الخميني، وآية الله الطالقاني، وآية الله النائيني، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مطهري، وتيار التفكيك، والدكتور شريعتي، والمهندس بازركان وغيرهم من إيران. وإقبال اللاهوري، وأبو الأعلى المودودي، وفضل الرحمن، وآخرون من شبه القارة الهندية.

نريد تسليط الضوء على مسألة محدَّدة هي محل البحث، وقد تقدَّم الحديث عنها مراراً.

وقد قلت هذا لأشير إلى أن هذه الحركة كانت لها آثارها الرائعة في تفسير القرآن وغيره[1]. كما كانت لها آثار أخرى مدهشة تستحق أن تُذْكَر منها: إنه ولأسباب كثيرة، ولعلل لا يمكن الإشارة إليها جميعاً، فضلاً عن تحليلها ومعالجتها، لم تكن لهذه الحركة آثارها على المستوى الاجتهادي والمعرفي فحسب، بل تحولت سواء أرادت أم لم تُرِد إلى أساس[2] في بناءٍ تطور بمرور الزمن إلى فكر تصادمي إلغائي. وسبب هذا الخلل ،بنظري، هو القصور المنهجي وعدم المعرفة الكاملة «ببنية منهج فهم الدين» وهندسة أصول الفقه والشريعة[3].

ووجدت كذلك تيارات معرفية محضة تنظر إلى الشريعة بطريقة اجتهادية كانت تهدف إلى إحداث تحول جذري في توجهاتها ونظرياتها المرجعية في التعامل مع القرآن، ولكنها لأسباب كثيرة لم تصل إلى مرامها ولم تترك عودتها إلى القرآن أثراً مهماً على هيكل المعرفة الدينية. فبعض هذه التيارات جنَّدت بعضَ الأنصار والأتباع على جبهة الصراع مع

---

(1) يعد العلامة الطباطبائي من أبطال هذا الميدان، ولكن لم تتجاوب الحوزة العلمية مع أصداء دعوته بالشكل المطلوب

(2) من دواعي الأسف أن بعض من دعا إلى العودة إلى القرآن، مثل أحمد أمين في كتابه الذي يحمل الاسم، هو يدعو إلى ذلك على حساب الحديث والسنة الشريفة، ويمكن عد أصحاب هذا التوجه مظهراً جديداً لرافعي شعار "حسبنا كتاب الله" رغم الاختلاف بين التوجُّهين. ولا يمكن القبول بهذا الاتجاه؛ لأن القرآن نفسه يؤكد مرارا على ضرورة العودة إلى النبيﷺ ويؤكد دوره وغيره من أولياء الله في مجال توضيح القرآن وتفسيره. ولكن الإنصاف يقتضي أن نبين أن أحمد أمين نفسه في كتاب: "النظرية الاجتماعية الإسلامية الحديثة»، الذي لم يترجم بعد من اللغة الماليزية يحدد مجموعة من الشروط للاستفادة من الحديث.

(3) نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 480 إلى 483، وكذلك أبو القاسم حاج حمد في كتابه: الحركات الدينية. . . الإشكالية المعرفية، ص 51 و92.

الفلسفة، ولكنها لم تترك أثراً واضحاً في الأوساط البعيدة عن الإيمان بالمرجعية المعرفية للقرآن. ومع ذلك كلِّه، نحمد الله أن وجد من العلماء من ضحى وناضل[1] على المستويين. العلمي والمعرفي ليدخل تفسير القرآن إلى ساحات العلم الديني ومعاهده، ولو أخذ هذا الدرس عنوان «الدرس الجانبي» واسمه كما يُعبَّر عنه في الحوزة العلمية. ورغم أن منزلة علم التفسير المعطاة له لا تترك أثراً عميقا[2] في نفس الطالب؛ بحيث تربِّيه على جعل القرآن محوراً وقطباً تدور عليه رحى المعارف الدينية، فإنَّ هذا الاعتراف به بين العلوم التي يجب تحصيلها ودراستها يعدّ خطوة إلى الأمام على طريق الوصول إلى اليوم الموعود.

القرآن هو القانون الأساس لإنتاج المعارف الدينية

إن مصطلح القانون الأساسي (الدستور)، في مقابل القوانين الفرعية الأخرى المترتبة عليه، يؤدي دوره لتقريب صورة عن الدور الذي يؤدِّيه القرآن في عملية إنتاج المعرفة الدينية. ويمكن أن نعدد من خصائص القانون الأساسي أن أحكامه: عامة قواعدية، جامعة رؤيوية، حاكمة على القوانين من الدرجة الثانية، وكذلك منشأ لتشريعها ووضعها[3]. وهذا هو معنى «القول الفصل»[4] «الإمامة»[5]، «القيادة» و«المرجعية»[6].

---

(1) قضية العلاَّمة الطباطبائي ودوره، في التفسير، تعد من المؤشرات الدالة على ضعف دور القرآن في تشكيل الثقافة الحوزوية.

(2) إن دراسة التفسير بالطريقة التقليدية رغم ترتب الثواب عليها، لا تؤدي إلى الثمار المرجودة إن لم تكن مبنية على رؤية تحاول استخراج العمق الفلسفي القرآني.

(3) تسنيم، ج 1، ص 141، و محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص 101، وجمال الدين عطية، الواقع والمثال، ص 167

(4) إشارة إلى الآية 14 من سورة الطارق

(5) تسنيم، ج1، ص141، علوم القرآن، ص 101 والواقع والمثال، ص167.

(6) نجف علي ميرزائي، مجلة الحياة الطيبة، العددان الثامن والثالث عشر، الافتتاحية.

والقرآن الكريم، بوصفه مرجعية، يؤمِّن هذه الخصوصيات ويعطيه هذه المنزلة. والقرآن، رغم صفاته الخاصة به التي لا توجد في غيره، مثل القداسة والتبرُّك والتعبُّد بتلاوته، يمتلك ما هو أهم وأعظم من هذه الصفات ذلك أنَّه بيانٌ شرعي لفهم الدين وكشف حقيقته الدائمة والثابتة.

والفرضية العظيمة، التي تستحق بذل الجهود الكبيرة لإثباتها وتوضيحها، هي: إن القرآن الكريم ميزان ومعيار للحكم على كل المعارف والعلوم، وإثبات حجيّة ظواهر القرآن بطريقة إثبات حجية أخبار الآحاد نفسها لا يحل المشكلة ولا ينير الدرب. ولا يحل المشكلة إلاّ إعطاء القرآن دور المرجعي للحكم على كل معرفة من المعارف.

وعلى فرض الاعتقاد القاطع الجازم بحجية خبر الواحد[1] بالشروط التي تذكر له في محله، لا يجوز أن نجعله مع القرآن في صفٍّ واحد، أو لا سمح الله أن لا يحظى القرآن بالحجية بالمستوى الذي تحظى به أخبار الآحاد[2].

أعتقد بأنَّ حاكميه القرآن على الفكر والمعارف الدينية تخدم الفكر

---

(1) تسنيم، ج1، ص133، 139، 165، 166، 167، حيث يكرر صاحب هذا الكتاب فكرة عدم توقف فهم آيات القرآن على غيرها واستقلالها في الدلالة على معانيها.

(2) يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره للآيات (من 15 إلى19) من سورة المائدة تحت عنوان: «بحث تاريخي»: «وقد أفرط في الأمر إلى حيث ذهب جمع إلى عدم حجية ظواهر الكتاب وحجية مثل «مصباح الشريعة» و«فقه الرضا» و«جامع الأخبار»! وبلغ الإفراط إلى حيث ذكر بعضهم أن الحديث يفسر القرآن مع مخالفته لصريح دلالته، وهذا يوازي بعض ما ذكره الجمهور أن الخبر ينسخ الكتاب. . . وهذه الطريقة المسلوكة في الحديث أحد العوامل التي عملت في انقطاع رابطة العلوم الإسلامية وهي العلوم الدينية والأدبية عن القرآن، مع أن الجميع كالفروع والثمرات من هذه الشجرة الطيبة. . . وذلك إن تبصرت في أمر هذه العلوم وجدت أنها نُظِّمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلا حتى أنه يمكن لمتعلمها أن يتعلمها جميعا: الصرف والنحو والبيان واللغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول فيأتي آخرها، ثم يتضلع بها ثم يجتهد وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمس مصحفا. . .» الميزان في تفسير القرآن، ج 5، 276

الديني من جهتين: أوَّلاً سوف يؤدي هذا الأمر إلى إنتاج المعرفة الدينية وتحريك عجلة ما توقف أو ما تباطأ منه. وثانيا، سوف يكون منطلقا للتصحيح والتعميق في آن معاً،[1] فإن تراكم المعارف الدينية غير الموجهة على ضوء القرآن ومقاصده الكلية لن تحقق أهداف الدين ومقاصده[2] وهذه القضايا العلمية المتراكمة، رغم وصفها بالدينية لسنين طويلة، ينبغي، إن لم يمكن توجيهها وتسويغها في سياق العلم والدين القرآني، الشك في أصالتها وصحتها وكذلك في وصفها بالإسلامية والدينية[3].

ويتضمَّن التشبيه المتقدم إشارة إلى خصوصيةٍ في العلاقة بين الدستور والقوانين التفصيلية، لجهة أن الأخيرة تتوقف صحتها ومشروعيتها على مدى انسجامها مع مواده وقواعده الكلية. ولأجل استعادة هذه المرتبة: «الدستورية» لا بد من التوجه دون وجل إلى «علم الأصول»[4]. وطرح النظريات «من خارج علم الأصول» مرهون بعدم إمكان واليأس من تلبية علم الأصول لاحتياجات المعرفة الدينية.

---

(1) يشير صاحب الميزان في مقام شرحه لكلام الإمام علي عليه السلام حول القرآن بأنه يفهم من كلام الإمام عليه السلام أن كل المعارف الدينية مرجعها القرآن. الميزان، ج3، ص83.

(2) رغم أن الشاطبي عُرِف بكونه أباً للفكر المقاصدي، فإنني عندما استخدم كلمة مقاصد في هذه المقالة أقصد التركيز على فلسفة الأحكام وعلل تشريعها وحكمها وتأثير ذلك في مسيرة تكوين الفكر الديني؛ وذلك لأن الرؤى المقاصدية، بدءاً من ابن رشد حتى الشاطبي ومقاصديي عصرنا هذا، عرفت تحولاً كبيراً، فليست المقاصد عند الشاطبي مساوية لما طرحه ابن عاشور، وانظر للمزيد كتاب: محمد باقر الصدر، لصائب عبد الحميد.

(3) حسن الترابي، قضايا التجديد، ص31، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص39، نحو منهجية معرفية للقرآن، ص352.

(4) الواقع والمثال، ص158، نحو منهجية معرفية قرآنية، ص340 إلى350. هذا، وإذا لاحظنا التطورات التي طرأت على المعرفة الدينية، في المقدمات والمباني والأسس المنطقية والفلسفية والكلامية والقرآنية، سوف يكون علم الأصول المطلوب بالنسبة للمؤلف أوسع مما هو عليه الآن.

يمكن فهرسة أهم الجهود التي بذلت لتجديد علم الأصول وغيره من آليات فهم الدين، والتعامل مع المصادر الشرعية لاستنباط الأحكام ومبانيها المعرفية، ضمن المشروعات الآتية:

1 ـ أسلمة المعرفة[1]

2 ـ تأسيس النظريات المقاصدية واكتشاف روح الشريعة[2]

3 ـ مباني الفهم السنني والقواعد الطبيعية للقرآن[3]

4 ـ ظاهرة مجلة المسلم المعاصر[4]

---

(1) من أهم المشاريع والطروحات الفكرية الراهنة، للتعرف إلى طروحات هذا الاتجاه، يراجع ما يأتي:
أ ـ مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا.
ب ـ مجلة المسلم المعاصر، برئاسة تحرير جمال الدين عطية، مصر.
ج ـ إسلامية المعرفة، الدكتور طه جابر العلواني، عدة طبعات.
د ـ إصلاح الفكر الإسلامي، الدكتور طه جابر العلواني، عدة طبعات.
هـ عشرات الرسائل الجامعية عن أسلمة المعرفة طبعها المعهد العالمي.
و ـ سلسلة المنهجية الإسلامية في عدة مجالات في الدراسات الدينية.
ز ـ إسلامية المعرفة، لؤي صافي، المعهد العالمي، 1416.

(2) لا شك في أن الفكر المقاصدي بدأ قبل الشاطبي ودُوِّن في عصره، وبذلك استقر تاريخيا وعرف القرن الأخير جهودا بارزة في هذا المجال على يد كبار مثل: ابن عاشور، وبشير الإبراهيمي، وعلال الفاسي، والشهيد الصدر.

(3) إن عدداً من العلماء تحدثوا عن السنن الحاكمة على الظواهر الطبيعية والاجتماعية، مثل: عبد الحميد بن باديس وغيره، ولكن لا تجد للسيد محمد باقر الصدر مثيلا في تقريره لهذه الأفكار علميا ونظريا.

(4) مجلة المسلم المعاصر التي ظهر عددها الأول سنة 1974 في مصر، وبلغت من العمر 30 سنة في 120 عددا. تابعت المجلة حركة الإصلاح المنهجي بشجاعة قل نظيرها؛ ولذا تعد واحدة من أبرز الآثار في هذا الميدان وأدعو المكتبات العامة في قم إلى اقتناء دورة كاملة من أعداد هذه المجلة الرائدة. ولمزيد من التعرف إلى المجلة يراجع موقع المجلة على الإنترنت، وكتاب الواقع والمثال لرئيس تحريرها جمال الدين عطية.

ولا شك في وجود علماء آخرين، في نقاط أخرى من العالم الإسلامي شمَّروا عن ساعد الجد لإصلاح الفكر الديني الموروث ونقده، إلاّ أننا، إذا تجاوزنا الآثار الحميدة التي تركوها، لا نجد أنهم يمثلون مدرسة عمّ أثرها.

وقد وردت الإشارة، في محل آخر من هذه المقالة، إلى أن علم أصول الفقه الإسلامي لم يعترف للقرآن بالمرتبة المعرفية الأولى والحاكمية المطلقة في حركة إنتاج المعرفة الدينية[1].

و هذا الأمر واضح إلى حدٍّ يغني عن الإثبات والاستدلال، بل لا يُطالِب بالدليل على هذا المدَّعى إلاّ من يتعاطون بعقلية جدالية انتزاعية مع المسائل التي لا ثمرة لها من هذا العلم. وإلاّ فكيف، وعلى حدٍّ تعبير مفسِّر القرن السابق العلامة الطباطبائي، يمكن أن يصل شخص إلى مرتبة الاجتهاد من دون أن يفتح المصحف، ويكتفي بفهم متقطِّع لآيات الأحكام؟![2]. والمباحث التي تقبل النقد من علم الأصول واسعة ومتنوعة؛ بحيث تكون محاولة تشخيص أدوائه في مثل هذه المقالة كمن يحاول إثارة زوبعة في فنجان. ومع ذلك كلِّه ولأجل الإشارة إلى عدم خصوبة مباحث علم الأصول الحالية في مجال إنتاج طراز جديد من التفكير يكون المهيمن فيه وصاحب الكلمة الأولى والأخيرة هو القرآن، اقتضت الإشارة إلى بعض هذه الأمور فحسب.

وقد حُدِّدَت أُطر علم الأصول؛ بحيث كانت حجية القرآن الكريم

---

(1) إن أبرز الأدلَّة عل هذا المدَّعى هو المجال المحدود لعلم الأصول وعدم أهليته منهجيا لفهم الدين في عدة مجالات عدة، وبحسب السيد الصدر: إن علم الأصول يلبي في أغلب الحالات حاجات الفقه العبادي الفردي. انظر: المعالم الجديدة، ص55.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص276.

في عرض الحجج الأخرى، وفي مقام العمل أحيانا أقل منها[1]. وما يتناسب مع منزلة القرآن هو أن يكون حجة على رأس سائر الحجج؛ بحيث تكون بأجمعها في طول حجيته وفي المرتبة الثانية بالنسبة إليه،[2] فهو يجب أن يكون رأس الهرم بين العناصر المولِّدة للمعرفة الدينية؛ وحتى يكون الثقل الأكبر «أكبر»، ويكون الثقل «الأصغر» داعياً إليه ومدافعاً عنه ومفسراً لتفاصيله غير الظاهرة وترجمته العملية في الظروف المتنوعة إنسانياً واجتماعياً وتاريخياً.

والمعارف القرآنية، كل المعارف القرآنية (من دون تمييز بين آيات الأحكام وغيرها)، بوصفها منظومة علمية[3] تربوية وشاملة لا تقبل التَّفريق والتجزئة، تمثل القانون الأساسي (الدستور) للهداية والسعادة، والضامن الأول والأساس لتحقيق مقاصد الأوامر الإلهية وأهدافها. بل هي بمثابة حلقة الوصل بين سائر السُّنن الشرعية الأخرى. وعلى حد تعبير العلامة الطباطبائي، صاحب الميزان في تفسير القرآن، كل الحقائق والمعارف ينبغي أن ترجع إلى القرآن. وبما أن الكلام الآن عن الأصول وعلاقته المناسبة أو غير المناسبة مع مركزية القرآن وهرميته بين سائر مصادر المعرفة الدينية، ونظراً إلى الدور الذي أدَّاه هذا العلم في تعطيل

(1) ويكشف هذا الموقف من القرآن تفسير آياته وتأويلها بما لا ينسجم مع ظاهر القرآن، وكذلك إسقاط بعض الأصوليين لظواهر القرآن عن الحجية ودعوى عدم استقلالية آياته في الفهم، والفاجعة الأكبر في هذا المجال دعوى بعض العلماء من أهل السنة إمكان نسخ القرآن بالاجتهاد. انظر: نحو منهجية معرفية قرآنية، ص365.

(2) تسنيم، ج1، ص133 أ 139 أ 158 أ 161، وقضايا إسلامية معاصرة، حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص18.

(3) للتعرُّف إلى الانسجام الكامل للنظام المعرفي القرآني وعدم إمكان انفكاك أجزائه بعضها عن بعضها الآخر. انظر: جدلية الغيب والإنسان، ص.12 وطه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص113 و116 و117، ونحو منهجية معرفية قرآنية، ص352 إلى 362، وتسنيم، ج1، ص195، والحياة الطيبة، العدد13، ص40.

القرآن وتحقيق هجره في حركة إنتاج العلم الديني وآثار ذلك على المجتمع والإنسان، أرى لزاماً عليَّ الإشارة إلى مجموعة أمور على وجه الاختصار:

1 ـ إن أغلب مباحث علم الأصول ناتج عن مشكلات التعامل مع صعوبات فهم الروايات وصعوبات تصحيحها على المستوى السندي، وغير ذلك من المشكلات التي نشأت في داخل علم الحديث نتيجة الحجم الكبير للأحاديث المختلقة والموضوعة، وكذلك نتيجة الظروف التاريخية والسياسية التي دُوِّن الحديث فيها، وسيرة علم الأصول وتطوُّره العام تجعله غير متناسب بشكل عام مع العناوين العامة والمقاصد الكبرى وتعقيدات ثبات وتجدُّدها الاحتياجات الثابتة والمتجددة للحياة الإنسانية، لكل من الفرد والجماعة. وروح الكلام ومغزاه الأساس في هذه المسألة أن علم الأصول نما وكبر حجمه على أثر النقاشات على طريقة إن قلت قلت ، وحواشي العلماء المحترمين على حواشي آخرين ممن لهم احترامهم وتقديرهم، قبل أن ينمو على ضوء الحاجة إلى أجوبة للأسئلة الكبرى التي تعترض فهم الدين[1].

و أخيراً، لم ينم علم الأصول ولم تكثر فروعه وأغصان شجرته على قاعدة الاحتياجات المنهجية للتعامل مع النص الديني، وهذا الأمر سوف تكون له آثاره الضارة، في مجال تحديد المنهج الصحيح لفهم القوانين الدينية وتفسيرها تفسيراً علمياً يراعي انسجامها مع المجالات المختلفة لحياة الكائن الإنساني.

---

(1) نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 399 إلى .460 وقد عَدَّ الاهتمام بالبعد الفردي من الفقه مشكلةً من مشاكل علم الأصول وآفاته جماعةٌ من المفكرين المصلحين الكبار، مثل: الشهيد الصدر، الإمام الخميني، الشهيد مطهري، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

2 ـ ليس كل نموٍّ وتضخم[1] لمباحث علم من العلوم أمراً مطلوباً ومرغوباً فيه بالضرورة، فطلب أي علم من العلوم الإلهية رهينة تلبية مباحثه الجديدة مع البنية التي تهدف إلى معالجتها. ومن دواعي الأسف أن هذه الخصوصية غير متوافرة في علم الأصول.

3 ـ إن المهمَّة الحالية لعلم الأصول في تأمين الفهم وتقعيد الاستفادة والاستنتاج من الطبقات الفوقية للعبادات؛ أي البحث عن صحَّتها على المستوى الفقهي، والمناقشة والبحث في المباحث المقدِّمات للتعامل مع النصوص المتعلقة بالمعاملات، ولكن من دون الاهتمام بمقاصدها وبرامجها النبوية، المتضمَّنة في جوفها، علماً أن هذه المقاصد يمكن العثور عليها واكتشافها من خلال البحث القرآني.

4 ـ وليس غريباً، أو مما يثير العجب والحيرة بحسب الذهنية السائدة، أن لا يكون فرع من دراسة النصوص الأصولية الرائجة وفي مستوياتها العالية على عهد بالأسس العامة والكلية للقرآن الكريم ومعرفة بها، وينسحب هذا الأمر على بعض أصحاب الرأي والاختصاص في هذا العلم! وبدل أن يكون علم الأصول هو الضامن للفهم الصحيح والعريض الكلي لمنظومة[2] المسائل الدينية، وبدل أن يمهد السبيل لاستخراج الحكم الشرعي بشكل صحيح من القرآن والسنة المتواترة قطعية الصدور والمعصومة المبنية على استراتيجيات الدين وأهدافه النبوية وحقيقته الشاملة، بدل أن يقوم بهذه الأدوار جميعاً نجده يدخل في أزقة

(1) التطويل الممل وقلة الفائدة المترتِّبة على بعض مباحث علم الأصول دعوا عدداً من الأصوليين أنفسهم إلى رفع الصوت بالاعتراض على التضخم الذي أصاب هذا العلم والكشف عنه.

(2) يبدو لي أن تجزئة المعرفة الدينية، من دون الالتفات إلى الأطر والغايات الكلية للدين، سوف يؤدي بدل التخصُّص إلى التشرذم، وانفصال الأخلاقي عن الفقهي والكلامي وهكذا. . .

النقاشات الدقيقة والانتزاعية[1]، وأحيانا الافتراضية البعيدة عن الواقع فتضيع بذلك حقيقة الدين؛ ذلك أنّنا نجد كثيراً من أهل هذا العلم وطلاّبه المتميزين يرون سعادتهم في الارتباط بالقرآن، ولكنهم لا يصلون إلى مبتغاهم، ولا يوصلون المجتمع والإنسانية إلى ذلك من خلال زادهم المعرفي الذي اكتسبوه من علم الأصول. وعندما يتحول، القرآن إلى واسطة العقد بين الأدوات والوسائل التي يستخدمها علم الأصول، وعندما يكون القرآن بآياته جميعها، وليس فقط ببضع آيات منه وهي آيات الأحكام، عندها يكون هذا العلم القيم قد خطا خطوات كبيرة في مسيرة تمسكه بحبل الله المتين والثقل الأكبر، وعندها يمكن أن يتحول هذا العلم، مُرْتكزاً إلى المستند الإلهي، وسيلة لتأمين سعادة الإنسان والمجتمع، ويصبح وسيلةً وطريقةً ومنهجاً صحيحاً للتعامل مع مصادر المعرفة وقوانين إنتاج العلم الديني. «فقه الحياة»[2] للفرد والمجتمع مفهوم يولد من علم الأصول، عندما يراعي هذا العلم علل القرآن والسنة وفلسفتهما. وبين ما نحن عليه في هذا العلم وبين ما يجب أن نكون عليه هوة فاصلة كبيرة محيرة ومثيرة للأسى!

5 ـ إذا كانت مباحث علم الأصول الحالية ملبِّية لحاجات الأبواب الفقهية العشرة، وفي حدود المستوى الظاهري الذي يهتم بالصحة والفساد بمعناهما الفقهي، بعيداً عن أي نظرة نظامية (سيستامية) للمعرفة الدينية بشكل عام، كانت مباحث هذا العلم وافية بهذا الغرض. وفي هذه الحدود، لا بد من القبول بأنَّ هذا الفقه الذي تنتجه هذه العقلية لا يمكن أن يكون الفقه الشامل والوجودي الذي محوره الهداية والسَّعادة، وهو ما

(1) سوف تكون لنا وقفة أخرى للحديث عن أخطار بعد المعرفة الدينية عن الواقع.

(2) «فقه الحياة» مجموعة متكاملة وشاملة من المعارف المبنَّية على محورية القرآن والعقل المسدَّد والمؤيَّد بالسنَّة المعصومة. والمسافة، بين فقه الحياة الموجود عند بعض من يستخدم هذه العبارة في مؤلفاته وبين ما يجب أن يكون عليه، كبيرة جداً.

بشرتنا به الروايات وبشرنا به القرآن، بل هو فقه آخر نما ووصل إلى مرحلة الرشد في أحضان غير القرآن. ومن الجور والإجحاف، بحق علماء القرآن والكلام والأخلاق، أن لا يحظى كلٌّ منهم بلقب «الفقيه»، وأن يقتصر هذا اللقب على المتخصصين بعلم الأصول الحالي والفقه الناتج عنه!

6 ـ ومن جملة مكامن الخلل، في هذا العلم، أنه يتم التعامل مع الناقدين له من خلاله، وعلى هدي مناهجه ونتائجه. فتكون حال المجيب كمن يخترع مقياساً خاصاً به ويجعله وسيلة للحكم بينه وبين الآخرين على عدم الثِّقَّة؛ ولذلك أعتقد بأن المناقشة في علم الأصول يجب أن تكون مبنية على وسائل من خارج هذا العلم[1]، ولا يمكن أن يكون الدفاع عن علم الأصول ورد الاتهامات الموجهة إليه بوسائل أصولية. ولا شك في أن السنوات الأخيرة حملت لنا بفضل جهود علماء ومفكرين، في بلاد الإسلام والمسلمين، بوادر انفراج للنهوض بهذا العلم وإضفاء مسحة واقعية عليه وإخراجه من صفة التجريد، وبنائه بدل ذلك على القرآن الكريم والسنة القطعية. والمحور الأساس لهذه المحاولات تمثَّل في الدعوة للعودة إلى القرآن وجعله الأساس في عملية إنتاج الفكر الديني.

(1) فلسفة الفقه، وهو طرح قدَّمه واشتغل عليه جماعة من علماء الحوزة العلمية والجامعة ومفكّريهما في قم وغيرها من مدن إيران، ومن أبرزهم: مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان وآخرون، ففيلسوف الفقه لا يمكن له الاستدلال بحجة من داخل الفقه، ولا يمكن مواجهته بدليل داخلي أيضا، بل ينبغي أن تكون أدوات النقاش جميعها من خارج الفقه.

مبدأ شمولية القرآن وإحاطته:
المعنى والدلالات والإشكالات

محمّـد علي أيـازي(*)

ترجمة: جواد علي كسّار

(*) باحث متخصص بالدراسات القرآنية، صدر له العديد من المؤلفات في هذا المجال.

مبدأ شمولية القرآن وإحاطته:
المعنى والدلالات والإشكالات

محمّــد علي أيــازي

فكرة البحث

من البحوث النظرية ذات الصلة باستنباط الأحكام من القرآن، بحث الشمولية أو الجامعية. [ويشار في محله] إلى أنَّ القرآن ينطوي على نظرية إلهية كاملة، وأنّه عبارة عن جهاز ينهض ببناء نظام فكري عقيدي وعملي، على النحو الذي جاء بكلّ ما تمسّ الحاجة إليه، من دون أن ينفذ إليه أي نقص. ومن ثمَّ ينبغي أن يتّضح الدليل الذي تقوم عليه مثل هذه الدعوى، ثمَّ بيان ما المقصود منها؟ وما الموانع التي تواجهها، والمشكلات التي تمنع من قبولها والإيمان بها؟

لقد أثارت دعوى شمولية أحكام القرآن وإحاطتها وخلودها، أسئلة كثيرة، كما استحوذت ببحوث جادّة طالت مجالها المفهومي ومصداقها. ولقد حاولت في هذه المقالة تناول هذه البحوث ومعالجة أبعادها المختلفة في دراسة مستقلّة. مع ذلك، فإنَّ ما سنعرض له [هنا] يركّز على بعد خاص من الموضوع؛ متمثّلاً ببعد الشريعة والأحكام فقط.

على ضوء ذلك، [سوف أشير في هذه المقالة] إلى أصل الموضوع وإضاءة مفهومه، ثمَّ أنتقل بعدئذٍ إلى بحث المواضيع التالية: هل توفّرت

الشريعة على ذكر الشمولية والإحاطة بالمفهوم المشار له آنفاً؟ وفي حال توفّرت على ذلك، فما هو المعنى المقصود له؟ ثمَّ هل ينطق لسان الأدلة القرآنية والروائية بهذه الشمولية ويشهد لها؟ وإلى أيّ مدى مثّلت هذه الخلفية الذهنية هاجساً جاداً للمؤلفين في آيات الأحكام؟ هل كان فقهاؤنا وهم في صدد استنباط الأحكام من الفروع والجزئيّات، يعيشون همّ بناء نظرية كاملة وتصميم جهاز فكري مولّد لنظام فكري وعملي؟ ثمَّ هل يعدّ ترقّب مثل هذه المهمّة من الدين أمراً معقولاً؛ وذلك على النحو الذي يكون فيه القرآن قد نهض ببيان جميع الأحكام، أو أنّه إذا لم يكن قد بيّن جميع الأحكام، فقد أشار في الحد الأقل إلى الأصول والمبادئ العامّة التي تشقّ الطريق للمنظّرين وتفتح السبيل أمام الفقهاء الذين يتبنّون مفاد الجامعية والشمولية، والإحاطة في الأحكام؟

من هذا المنطلق، لن يكون أمراً شاذاً أن نكشف عن تصورنا العام حيال القرآن ودائرة هذه الشمولية والإحاطة، ونحن بشأن دراسة المرتكزات النظرية لآيات الأحكام، ومن ثمَّ يضحى من الضروري أن نتناول بحوثاً من قبيل دور الدين ومجاله وما يُرتقب منه، وكذلك نظريات التصوّر الأقلّي والتصوّر الأكثري لدور الدين، وهكذا.

أضف إلى ذلك يمكن التعاطي مع ملاكات الشمولية والإحاطة بصفتها بحوثاً تُضيء مفهوم منطقة نفوذ الدين والمجال الذي يتوفّر عليه وينهض به. في نهاية المطاف تقود حصيلة هذه البحوث إلى طرح السؤال التالي: هل يمكن التوفّر على تصوّر معقول لمبدأ الشمولية يتواءم مع التحوّلات الزمانية والمكانية؟ وهل يمكن صياغة نظرية تستبطن مبدأ الإحاطة والشمول والجامعية، ولا تتعارض في الوقت ذاته مع التحوّلات التي تشهدها دنيا الإنسان والاحتياجات المتزايدة على هذا الصعيد، كما لا تصطدم مع المتغيرات الحياتية والصيغ السائدة للآداب والتقاليد والأعراف؟ من هذه الزاوية، تملي علينا طبيعة البحث عرض الشبهات

التي تُثار حيال مبدأ جامعية الشريعة، وشمولها بلحاظ حيثيات الموضوع وأبعاده المختلفة، ما يفضي إلى وضوح الرؤية حول موقع الثابت والمتغيّر، والثغور التي تفصل بين البدعة من جهة، والإبداع والتجديد الفكري من جهة أخرى.

ومن البديهي أنَّ البحث حول مبدأ جامعيّة الدين وشمول الشريعة وإحاطتها، يعدّ مسألة كلامية تندرج في نطاق الكلام الجديد؛ حيث تؤدي معطيات البحث فيه إلى تجسير العلاقة بين عناصر كمال الدين والخلود والإحاطة. لكن برغم الطابع الكلامي للبحث فإنَّ استجلاء رؤية واضحة فيه، يفضي، من دون شك، إلى أن تكتسب الأهداف التي نبتغيها من آيات الأحكام أبعاداً أكثر شفافيّة، ومن ثمَّ يملي علينا ذلك أن نكون أكثر واقعية في طلب الأحكام من القرآن.

لكن انطلاقنا من رؤية تفيد بأن لا ننتظر الكثير من القرآن، إنّما هو بمنزلة سيف ذي حدّين، فمن جهة يسوقنا الحدّ الأول منه إلى أن نحثّ الخطى صوب القوانين العامّة والقواعد الكلّية، ليكون القرآن حينئذٍ بمنزلة القوانين الأساسية (الدساتير) للبلدان وبمثابة أمّ القوانين، ومصدرها، ومرجعها وأصلها، من دون أن ينطوي على الفروع والأحكام الجزئيّة؛ كما يدفعنا هذا الحدّ، أيضاً، إلى التفتيش عن القواعد الأبدية الثابتة فيه من بين ثنايا آيات القرآن الكريم بأجمعها. ومن جهة أخرى، سيقلّل ذلك من مستوى توقّعنا وما نتوقعه من القرآن على النحو الذي لا ننتظر فيه كلّ شيء منه، ولا نترقّب أن يلبّي كتاب الله كلّ حاجاتنا ويجيب عن أسئلتنا كلّها.

ثمَّ إنَّ عدم خوض القرآن الأمور كلّها، وعدم تحديده لكلّ شؤوننا وتدابيرنا، لا يعدّ دليلاً على نقصه؛ لأنَّ معايير شموله وإحاطته وجامعيته هي من سنخ آخر؛ بمعنى أنّها من سنخ الكتب الإلهية الأبدية والخالدة.

المحور الأول

توضيح العناوين ذات الصلة بشمولية أحكام القرآن

1 ـ مفهوم الشمولية والإحاطة

شهد مفهوم الجامعية بحوثاً كثيرة، كما تناولته العديد من الاجتهادات. فقد ركّز بعض الباحثين على الأبعاد ذات الصلة بالأحكام، كما تعامل بعضهم الآخر مع الفكرة من زاوية ما تنطوي عليه من نتائج ومعطيات. انطلاقاً من هذا التنوّع، ذهب بعضٌ إلى أنَّ المقصود من الإحاطة والشمول، هو أن تكون أحكام القرآن كاملة ومستوعبة للأوامر، على النحو الذي لم تغفل فيه عن أي مسألة على الإطلاق، وأنّها انطوت على كلّ ما ينبغي بيانه، بصرف النظر عمّا إذا كانت تلك الأمور تحمل وصفاً دينياً أم لا.

إلى جوار ذلك، ذهب فريق آخر في بيان ما يقصده من الإحاطة والشمول، إلى أن تكون الأحكام كاملة وشاملة في دائرة ما يدخل في نطاق المسؤولية الدينية وحسب؛ بمعنى أنَّ هذا المبدأ نهض ببيان كلّ ما ينبغي للدين أن يُبيّنه، واستوعب جميع ما يترقّبه المتديّنون ممّا ينبغي أن تجيء به الديانات والأنبياء. صحيح أنَّ في القرآن مطالب تقع خارج نطاق مجال الدين، بيد أنَّ ذلك لا يعدّ دليلاً على وجوب ذكر مثل هذه الأمور، لكي يصحّ الاعتراض على عدم بيانه للأمور الأخرى مما لم يتوفّر على بيانها.

ثمَّ ذهب فريق ثالث إلى أنَّ تلبية كلّ ما يترقّبه المتديّنون من الدين وإن كانت أمراً مطلوباً، فهي غير قابلة للتحقّق. فربّما وفّى الدين، أحياناً، ببعض ما يرجوه المتديّنون ممّا لا يقع في دائرة مسؤولية الشريعة، ولكن يبقى الدور الكلّي الجامع الذي يحدّد السُبل الكفيلة بذلك في نطاق دين يدّعي الخلود والأبدية؛ بمعنى أنّه يتّسم بوصف

الشمول والجامعية على الدوام ويحافظ على صفة الإحاطة على نحو ثابت. على ضوء هذا المعنى للشمول والجامعية، يكفي لهذا الدين أن ينهض ببيان الأصول العامّة والقواعد الكلية، ومفاتيح مراجعة المصادر الأخرى، بالإضافة إلى توفيره الأجواء المناسبة لإدراك التكليف ومعرفة المسؤولية، من دون أن يتورّط بذكر التفاصيل والجزئيّات؛ وأن يجتنب، في الوقت ذاته، التدخّل في الأمور التي لا تدخل في مضمار الدين ودائرته.

وأخيراً، ذهب فريق رابع إلى أنَّ المراد من الجامعية والكمال، هو ذكر الأحكام والأوامر، على نحو لا تكون معه ثمَّ حاجة بعد ذلك للنسخ أو المجيء بأحكام جديدة. أمّا إذا ما قورنت بالعلوم الأخرى، فستكون الجامعية والكمال بمعنى نفي تقدّم الدين وعدم تطوّره وتكامله على مرّ التاريخ. أجل، يمكن للفقه أن يتكامل، كما يمكن للكلام أنَّ يتطوّر، وذلك بخلاف الأحكام والشريعة التي لا تقبل التكامل؛ إذ إن التكامل يفترض نقصاً. كما أنّه ليس ثمَّ حاجة للإضافة؛ إذ استوفت الشريعة والأحكام كلّ ما هو مطلوب، إنّما هي مسؤوليتنا؛ حيث ينبغي لنا أن نبرزها على نحو عصري، ونجدّد فيها بما ينسجم مع التحوّلات.

يبقى أن نشير إلى أنَّ بحث الجامعية لم يكن يعبَّر عنه في الماضي بمثل هذه الأداءات، وإنّما كان يأتي من خلال مفاهيم وصيغ أدائية تكون نتيجتها الجامعية والشمول. فعلى سبيل المثال، كان يعبّر عن القرآن، بالصيغ التعبيرية التالية: إنّه بيان لكلّ ما يحتاج إليه الناس، من قبيل معرفة الحلال والحرام، والثواب والعقاب، والهداية والضلال، والرحمة والحسن.

من هنا، صار مفهوم الجامعية عامّاً بنظر البعض؛ بمعنى أنَّ القرآن هو بصدد بيان كلّ معضل، وأنّه ينطق بجميع العلوم والمعارف البشرية. فما دام الدين يجيب عن كلّ المشكلات العلمية والفكرية التي يواجهها

الإنسان، ويأخذ على مسؤوليته تنظيم جميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية للدنيا والآخرة؛ فإذاً، يمكن استخراج الكثير من العلوم من القرآن.

عند الانتقال إلى فريق آخر يمثّل الأغلبية، تجده يؤمن بأنَّ القرآن جامع وهو بصدد حلّ مشكلات الإنسان، ولكن ليس أيّة مشكلة، بل تلك التي ترجع إلى أمور الدين، وما يترقّب بيانه من قبل الشارع.

ولمّا كان بحث جامعية الدين وإحاطته قد غذّته تعبيرات مستمدة من القرآن نفسه، فإن أبرز معالمه قد عُرضت في القرآن نفسه، وبذلك انطلقت أكثر البحوث حوله من قبل مفسّري هذا الكتاب الإلهي الكريم. وعندئذ، يصبح من الطبيعي العثور على بواكير هذه المسألة وتلمّس بذورها في ثنايا كلام المفسّرين، عند حديثهم عن بعض الآيات التي يتمّ الاستدلال بها على مبدأ الشمول والإحاطة، بل يمكن العثور على تنويعات هذه الأقوال في نصوص مفسّري الصحابة والتابعين.

على سبيل المثال، جاء عن ابن مسعود (ت: 74هـ) أحد حفّاظ القرآن وممّن توفّر على جمعه، قوله: «إن الله أنزل في القرآن كلّ عمل، وبيّن لنا كلّ شيء»[1]. كما أنَّ ابن عباس (ت: 68هـ) عبّر عن جامعية القرآن وشموله، بما ذكره من أنَّ هذا القرآن تبيان؛ بمعنى أنه توفّر على بيان كلّ ما له صلة بمسائل الحلال والحرام، وما أمر الله به وما نهى عنه[2]. من جهته، نقل أبان بن تغلب عن مجاهد، بأن المقصود من الجامعية هو بيان كلّ ما أحله الله وحرّمه؛ مما يعني أن وظيفة القرآن في البيان مقصورة على دائرة الأحكام وحدها[3].

---

(1) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج14، ص108.
(2) الفيروزآبادي، تنوير المقباس، ص229.
(3) المصدر نفسه، ص 229.

من جهة أخرى، صدرت روايات عن أهل البيت عليهم السلام، تضيء الأبعاد المفهومية للجامعية ومبدأ الشمول على نحو معيّن، كما سنعرض لذلك في موضعه المناسب من البحث، وطبيعي أنَّه لم يرد لفظ الجامعية والشمول بنفسه في جميع هذه النصوص والكتابات، وإنّما الذي كان هو الحديث عن بيان القرآن لكلّ شأن، ممّا توفّرت النصوص على استيفائه في ظلّ الآية الكريمة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، وكذلك الحديث عن كمال الأحكام في ظلّ الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[2].

يبدو أنَّ المعنى المتبادر لمفهوم تبيان القرآن لكلّ شيء، كان مقصوراً في ذلك العصر على دائرة الأوامر والنواهي والأحكام، كما فُسِّرت جامعية القرآن وشموله ببيان الأحكام والشريعة. من هذا المنطلق، أثار بعضهم شبهة تفيد بأنَّ سورة النحل هي من السور المكية؛ إذ إنّها حين نزلت لم تكن قد نزلت بعدُ الكثير من أحكام القرآن. ومادام القرآن قد عرّف نفسه في الآية العتيدة تلك من سورة النحل بأنّه تبيان لكلّ الأحكام، فمن الواضح إذاً، أنَّ هذا الكلام ينطوي على مفهوم آخر! وأجاب عن ذلك آخرون، بأنَّ المقصود من وصف القرآن نفسه بأنّه تبيان لكلّ شيء هو الحديث عن دوره وبيان موقعه، وأنَّ المقصود من الأحكام هو ماهيّة الأحكام وكلّياتها. فحتّى لو لم يبيّن القرآن الأحكام كلّها في ذلك العصر ـ عصر نزول الآية ـ فإنَّ ما كان يقصده هو قابلية الكتاب وطاقته، بكلّ ما لذلك من معنى[3].

---

(1) سورة النحل: الآية 89.

(2) سورة المائدة: الآية 3.

(3) محمّد عزّة دروزة، التفسير الحديث، ج6، ص90.

مهما يكن الأمر، فإنَّ الحدّ الأقل المتبادر من مفهوم الجامعية حين يمّر الحديث عنه في نصوص أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وتفسير الصحابة والتابعين، بل وحتّى المفسّرين؛ إنّما يدور حيال أحكام الشريعة؛ أي أوامر القرآن ونواهيه. وإذا ما قالوا بأنَّ في القرآن بيان كلّ شيء، فهم يقصدون أنّه لم يقصر عن شيء في بيان أحكام الحلال والحرام. أمّا أن تكون الجامعية بمعنى شمول القرآن لأمور أخرى خارج هذه المنطقة، فهو مفهوم برز فيما بعد، أو أنه لم يتمّ التعرّض له على أساس ما هو موجود في التراث القرآني المشار إليه[1].

المشكلة التي تثار حيال مفهوم هذا الكلام، أنّه إذا قيل إنَّ القرآن مبيّن لكلّ الأحكام، وذلك في الوقت الذي نرى فيه عدم بيانه لكثير من المسائل والأحكام، أو إنّه اكتفى ببيان الكلّيات والمبادئ العامّة، أو إنَّ البيان القرآني لها جاء مجملاً؛ فإنَّ ذلك كلّه يفضي إلى نتيجة تُملي ضرورة صياغة الجامعية وصبّها في معنىً يتّسق مع هذه الإشكالية ويتطابق معها. على أنَّ المشكلة نفسها تبرز بوجه من يتبنّى لشمولية القرآن معنىً أعم يتخطّى دائرة الأحكام، إلى المعارف والعلوم البشرية. لمواجهة هذه المشكلة، تبنّى البعض، ولو تلويحاً، معنىً للجامعية والشمول ينصبّ على الموارد ذات الصلة بالشارع وحسب، وفي النطاق الذي يدخل بدائرة الدين ومنطقته فقط، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الطوسي (ت: 460هـ) مثلاً[2].

من جهة أخرى، أكّد هؤلاء أنَّ القرآن الكريم وإن لم يبيّن جميع أحكام الحلال والحرام أو بيّنها على نحو إجمالي، لكنه بيّن الخطوط

(1) ينظر في تفاصيل أقوال المفسّرين بهذا الشأن: جامعيت قرآن[جامعية القرآن]، لكاتب هذه السطور، فصل: المفسّرون والجامعية، ص85.
(2) محمّد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، ج6، ص418.

العريضة للشريعة ومبادئها وعناوينها العامّة، وأومأ إلى قواعد لكشف الأحكام لكي يتمّ من خلال ذلك استنباط الحكم وعرضه في كلّ عصر، وفاقاً لتلك الخطوط العريضة وبما ينسجم معها ومع تلك القواعد العامّة[1].

المشكلة الأخرى التي يواجهها مفهوم الجامعية، تبرز في الشبهة التي تفيد: إذا كان القرآن في عين كونه جامعاً ومبيّناً للأصول والكلّيات والمبادئ العامّة، لم يتوفّر على بيان الأحكام والفروع، ولكن مع ذلك أضحى جامعاً يتّسم بالشمول والإحاطة؛ فإنَّ النتيجة المترتبة على هذا المنطق، هي أن لا يكون كتاب الله مبيّناً وواضحاً على النحو الذي يستطيع فيه كلّ إنسان أن يأخذ منه الأحكام وقتما يريد. ومردّ ذلك، أنه إذا كان الكتاب مشتملاً على جميع الفروع والجزئيّات، وقد توفّر على بيان كلّ شيء على نحوٍ واضح وصريح، وجاء خالياً من الرمز والإشارة والإجمال، فسيكون تبياناً وجامعاً؛ أمّا إذا اكتفى هذا الكتاب بالإشارة إلى بعض الأحكام على نحو تفصيلي، ثمَّ جرى في نسقه العام على اشتمال أصول الأحكام وقواعدها، فعندئذ لن يكون تبياناً وواضحاً وإن توفّر على بيان بعض الأحكام تفصيلاً؛ لأنَّ من لوازم هذا الضرب من الجامعية التفصيلية التي يصار إلى الحديث عنها، الإبانة والوضوح، وهذا ما لا يتوفّر في الأحكام في نطاق هذه الفرضية [فرضية بيان الكتاب لبعض الأحكام تفصيلاً واكتفائه ببيان القواعد والمبادئ العامّة في البقية]، الأمر الذي يزلزل الركن الآخر للجامعية متمثّلاً بشفافية الأحكام، ويجعله عرضة للخطر.

أما الفخر الرازي (ت: 603هـ) الذي أدرك تبعات هذه المشكلة،

---

(1) الزمخشري، تفسير الكشّاف، ج2، ص628.

وانتبه كما يبدو إلى أنه إذا قال بشمولية القرآن لجميع الأحكام الإنسانية، فينبغي له أن يوضّح أين توجد هذه الأحكام؛ فقد ميّز بدءاً بين الاشتمال والاجتماع، ثمَّ عمد بعدئذٍ إلى بيان الأحكام السلبية للمسألة، و أوضح أنَّ عثور المكلفين على بعض الفروع وعدم عثورهم على بعضها الآخر عند عودتهم إلى القرآن، هو دليل على عدم وجود تلك الأحكام التي لم يعثروا عليها، وحينئذ يكون الأصل في هذه المواقع هو براءة الذمّة؛ لأنَّنا لا نعرف ما إذا كان ثمَّ تكليف وراء ما عثرنا عليه أم لا. ومن هذا المنطلق يتعيِّن العمل بأصل براءة الذمّة في مثل هذه المواقع. وبنصّ تعبيره: «أمّا علم الفروع، فالأصل براءة الذمّة إلاّ ما ورد على سبيل التفصيل في هذا الكتاب، وذلك يدلّ على أنَّه لا تكليف من الله تعالى إلاّ ما ورد في هذا القرآن»[1].

على أساس هذا التفسير ستتمحور الأحكام في مواقعها، وإذا استثنينا مناطق الفراغ والمجالات المسكوت عنها، فإنَّ النتيجة التي يفضي إليها هذا المرتكز للجامعية والشمول، هي أنَّ التكليف ينحصر في ما تمّ بيانه ولا تكليف خارج هذه الدائرة، وإحاطة القرآن وجامعيته تتحرّكان في نطاق مكوّنات القرآن وما هو موجود فيه. في ظلّ هذه الرؤية يضحى القرآن بمنزلة الأسلاك الشائكة التي تحدّد دائرة الشريعة وحدودها، ومن ثمَّ ينبغي البحث عن بقية الاحتياجات في مواضع أخرى.

على ضوء ذلك، يشمل الحدّ الأدنى لمفهوم الجامعية أحكام الحلال والحرام، لكن من دون أن يعني ذلك كلّ الأحكام وتفاصيل التكاليف. فالقرآن وإن أبان بعض الفروع، إلاّ أنَّ الاتجاه العام تحرّك في

---

(1) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج20، ص99.

نطاق بيان الأحكام الكلّية العامّة والقواعد الأساسية للشريعة، وقلّما بادر إلى تفصيل المسائل، على أن يُلحظ أنَّ الجامعية هي غير السعة والشمول. على أساس هذا الفرق يمكن للجامعية أن تتحقّق بحدٍّ أدنى من بيان الأحكام.

وما دامت مسألة دائرة الدين ومجاله تتحرّك في نطاق قضايا وأمور تتّصل بالمجال الديني وبيان الوحي، فهي تتّسق مع مهمة بيان رؤوس الأحكام والخطوط العريضة والقواعد الكلّية، من دون أن يعني ذلك أنَّ القرآن يضم أي مسألة أو علم، أو تكليف ممّا يمكن للعقل الإنساني والتجربة البشرية أن يُدركاه وينهضا به.

2 ـ العلاقة بين جامعية الشريعة والدين

إذا آمن الإنسان بجامعية الدين وشموله، فهل يُسّوغ له أن لا يؤمن بجامعية الشريعة وإحاطتها؟ أم بالعكس؛ بأن يؤمن بكمال الشريعة ولا يؤمن بجامعية الدين؟

السؤال الآخر الذي يواجهه البحث في هذا السياق، هو: هل تنبثق جامعية الشريعة من جامعية الدين، أم أن لها هوية خاصّة تستقلّ بها؟ بعبارة أخرى، هل تعدّ جامعية الشريعة من لوازم جامعية الدين، ومن ثَمَّ ينبغي لمن يؤمن بالثانية أن يؤمن بالأولى، أم أنَّ هاتين الاثنتين مقولتان قابلتان للانفكاك عن بعضهما البعض ولا تلازم بينهما؟

لا ريب في أنَّ القدر المتيقن لكلّ من ذهب إلى مبدأ جامعية الدين وأذعن بها على نحو عام، وآمن بأنَّ الدين يتصف بالشمول والإحاطة على صعيد مختلف الجوانب العقيدية، والأخلاقية والفقهية التي ينطوي عليها؛ لا ريب أنَّ القدر المتيقن لهؤلاء في مسألة الجامعية والوجه البارز لها عندهم، كان يتمثّل بإيمانهم بجامعية الشريعة على ما سلفت الإشارة إليه. فمنطق هؤلاء تنتظمه اللبنات التالية: إنَّ للقرآن كمالاً، وهو لم

يقصُر عن أي شيء، وفي الوقت ذاته، فإنَّ القرآن بيان لكلّ ما يحتاج إليه الناس في أمر الدين؛ لأنَّ الدين إذا قصُر عن النهوض بهذه المهمّة سيكون ناقصاً، لا فرق في أن ينصبّ بيانه وما جاء به على معرفة الحلال والحرام، أو الثواب والعقاب، أو الهداية والضلال، أو الرحمة والإحسان بالصالحين، والنقمة والنكال بالكاذبين. ولهذا السبب بالذات، يلجأ هؤلاء إلى تفسير بعض بيانات القرآن بهذا النمط من المعاني وتحليلها على هذا الضوء، كما هو الحال في قصص الأنبياء، وذكر الأقوام السابقين، ووصف الخلقة ووصف آيات الله والظواهر الكونية. ولكي يعطي هؤلاء وصفاً دينياً لهذه المسائل، تراهم يقولون: إنَّ الهدف من ذكر هذه الأمور هو التشويق للأعمال الصالحة الحسنة والحثّ على ترك الأعمال السيّئة القبيحة، وإنَّ الاتجاه العام الذي تتحرّك به التعاليم والأحكام هو اتجاه جوارحي لا جوانحي. وفاقاً لهذا المنطق سيكون لازم الإيمان بجامعية القرآن؛ الجامعية في الأحكام والشريعة.

على ضوء هذا النسق سيترتّب معنىً آخر للجامعية وطبيعة العلاقة بينها وبين الدين. فإذا ما انطلق الإنسان من تفسير ل: «أكملية الدين»[1] و «تبيان الكتاب لكلّ شيء»[2]، يقصره على أحكام الحلال والحرام فقط، ويذهب إلى أنّه ليس من وظيفة القرآن بيان كلّ شيء ممّا يتصل بنطاق الأمور العقيدية والأخلاقية وجميع العلوم والمعارف الدينية، مستدلاً على ذلك بأنَّ القرآن وإن كان ينبغي أن يهدي الناس في الأمور الأخروية، ويتدخّل أحياناً بالأمور الدنيوية ذات الصلة بالدين، إلاّ أنّه ليس من الضروري أن يبيّن جميع هذه الأمور؛ وذلك لأنَّ الله ـ سبحانه ـ منح الإنسان العقل لكي يفكّر بنفسه ويختار أفضل سُبل الحياة، بيد أنَّ

---

(1) من قوله تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (سورة المائدة: الآية 30).

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ونَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيء﴾ (سورة النحل: الآية 89).

ذلك لا يعني سكوت القرآن حيال الشريعة والأحكام والمناسك، وعلى نحو عام لا يعني صمته إزاء الأوامر والنواهي ممّا يكون في القيام به الثواب وفي تركه العقاب؛ فالقرآن لا يسعه الامتناع عن هذه الأمور التي تحتاج إلى البيان. وبذلك لا تكليف على العباد إلاّ ببلاغ[1]، وإلاّ لزم منه قبح العقاب بلا بيان بحسب تعبير الأصوليين.

تأسيساً على هذا الوصف، تأخذ الجامعية موقعها في نطاق الأحكام والشريعة فقط، ومن ثمَّ لا يلزم من الجامعية في الأحكام، الجامعية في الدين.

تأييداً لهذه النظرية، حدّد بعضهم نطاق الجامعية منذ البدء بمسائل الحلال والحرام، كما ذهب إليه ابن عبّاس بحسب ما يُنقَل عنه[2]. بيد أنَّ الأمر يختلف إذا نظرنا إليه انطلاقاً من الروايات الواصلة إلينا عن أهل البيت عليهم السلام، عند تفسير قوله سبحانه: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ على ما سنشير إليه لا حقاً، إذ جاءت البيانية نافذة في كلّ شيء، وعدّوها ناظرة إلى أحكام الحلال والحرام، وأخبار السماوات والأرض، والمبادئ التي تفتح الطريق للحياة الإنسانية وهكذا[3].

بناءً على ذلك، لا يبعد أن يكون المقصود من الجامعية، هو تأمين جميع الاحتياجات الدينية وتلبيتها، بما يتناسب مع فهم المخاطبين وطاقتهم الإدراكية، ومن ثمَّ فقد انطوت عناصر هذه الجامعية في إطار مجموعة واحدة لكي يتم الحفاظ عليها وتداولها من جيل إلى آخر.

وعلى أساس هذا التحليل ستضحى جامعية الشريعة لازمة لجامعية

---

(1) ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (سورة الإسراء: الآية 15).

(2) الفيروز آبادي، تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس، ص229.

(3) ينظر في هذا المجال: الحويزي، نور الثقلين، ج3، ص74 . 77 وح174و 176، 177، 180 و181.

الدين وإحاطته. بعبارة أخرى، إذا ما آمن الإنسان بجامعية الدين وشموله، فلا مناص له من الإيمان بأنَّ الشريعة والأحكام يتّسمان بالجامعية والشمول أيضاً، وذلك على النحو الذي تتحدّد فيه دائرة دلالة ذلك والمجال الذي تتحرّك به. وفي توضيح هذه الحدود والثغور من الضروري القول، بأنَّه إذا لم يتوفر الدين على ذكر أمرٍ ما فهو ناقص، ومادمنا قد آمنا بأنَّ الدين جامع، فنخلص من ذلك إلى أنَّ ما لم يذكره الدين لا يدخل في نطاق الدين ودائرته، لا أنّه كان جزءاً من الدين وقد تخلف الدين عن بيانه.

3 ـ أدلة جامعية الشريعة:

إثبات جامعية القرآن وإحاطته، هو أمر يمكن تحقيقه استقرائياً من خلال الطريقين التاليين:

1 ـ طريق الكلمات والنصوص الدينية الناظرة إلى جامعية القرآن؛ حيث نبحث طبيعة دلالتها على مثل هذا المعنى والمفهوم. وإذا وصلنا إلى أنّها تطوي مثل هذا المعنى، ننعطف بعدئذٍ إلى تبيّن حدود دلالتها، ونلحظ الإشكالات التي تحفّ بها وما أثير حيال ذلك من أجوبة.

2 ـ طريق بحث معايير جامعية الدين وكماله وتحديدها في شواخص واضحة، ثمَّ يصار إلى مقارنتها بالآيات المختصّة والخطوط العريضة ذات الصلة بالموضوع. المعنى المقصود في هذه الممارسة هو أن نصير بدءاً إلى تصنيف الآيات، ثمَّ نتفحصها لننظر في ما إذا كانت تعكس الجامعية المفترضة أم لا؟ كما ننظر، أيضاً، من خلال هذه المقارنة، ما إذا كانت هناك بعض الأصول، والمبادئ والتعاليم العامّة التي لم يأت ذكرها في القرآن وربّما في السنّة أيضاً.

في منهجنا الخاص، سننأى عن الطريق الثاني؛ لأنَّ البحث فيه يكتسب طابعاً ميدانياً، ولأنَّ إنجازه يتوقف على إضاءة وتحديد مفاهيم

من قبيل الدين، وجوهر الدين، ومجال الدين، لنركز بدل ذلك على بحثنا الأول الذي ينصب على ضرورة تحديد معيار الدلالة الابتدائية. ومهما يكن الأمر، فإذا كان مفهوم الجامعية مفهوماً منتزعاً من عدد من العناوين القرآنية المباشرة أو ما يرادفها، فإنَّ أحداً من المذاهب والفرق الإسلامية لم يشكّ في أصل المفهوم، وإنَّ هذا المعنى هو ممّا أذعن به المفسّرون والمتكلّمون. بعبارة أخرى، لقد جاءت المفاهيم الدالّة على الجامعية في القرآن، كما تمَّ تأكيد ما يشابهها في الروايات الإسلامية أيضاً. ثمَّ إنَّ مبدأ الجامعية والشمول يحظى بالدليل العقلي ويتقوّم به؛ هذا الدليل الذي يمكن إثباته بمعونة مقدّمات الشرع والعقل (أي: المستقلات العقلية).

أ ـ القرآن:

لقد استعمل القرآن مفاهيم مثل «تبياناً لكلّ شيء»، و»تفصيل كلّ شيء»، و «أكملت لكم دينكم»، و»ما فرّطنا في الكتاب»؛ وهذه المفاهيم يمكن أن تدلّل على جامعية القرآن وشموله من الوجهتين الإيجابية والسلبية. وإذا لم يرد لفظ «الجامعية» بعينه في القرآن، فقد جاءت معانٍ قريبة إليه. ومن جهة أخرى، فقد عرض القرآن نفسه بوصفه كتاباً لدين عالمي شامل وأبدي، ووصف أحكامه بأنَّها خالدة لا تخضع للنسخ، وأنَّ نبيّه المرسل هو خاتم النبيّن، وأوامره ونواهيه هي آخر رسالات السماء والكلمة الأخيرة إلى الإنسانية. وإذا أخذنا هذه المواصفات جميعها ووضعناها بعضها إلى جوار بعض، فسيكون مدلولها النهائي إثبات جامعية القرآن. ومن ثمَّ، فإنَّ هذا المعنى يثبت بطريق توثيقي مستند إلى الدليل (لا ميداني ومن خلال منهاج الدراسات التجزيئية) وعلى نحو قطعي لا يحتمل الشك.

سننعطف في ما يأتي على كلّ واحد من هذه الأدلّة، لندرس مدى دلالتها على المطلوب:

1 ـ إحدى الآيات المهمّة التي استقطبت اهتمام الباحثين في القرآن والمتكلمين على حدٍ سواء، هي الآية الكريمة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1].

لقد تبنّى بعضهم القول بأنَّ هذه الآية الكريمة هي أفضل آية يمكن الاستدلال بها على جامعية القرآن وإحاطته، وإذا ما كان ثمَّ شك في المقصود من الكتاب في الآيات الأخرى، وأنَّ هناك مناقشات تكتنف المراد منه، فليس مثل ذلك في هذه الآية التي لا يُقصد من لفظ «الكتاب» فيها كتاباً آخر غير القرآن[2].

مهما يكن الأمر، لم ير عامّة المفسّرين مسوّغاً للتردّد في إثبات جامعية القرآن وشموله من خلال الاستناد إلى هذا المقطع في الآية: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾. ومنطق هؤلاء: القرآن بيان لكلّ أمر معضل وعلاج كلّ حاجة، ممّا يرتبط بدائرة الحلال والحرام، والثواب والعقاب وهداية الناس وضلالهم. وحين يكون القرآن بياناً للحقائق، ثمَّ تضاف ﴿تبياناً﴾ إلى عبارة: ﴿لكلّ شيء﴾ فسيفيد ذلك العموم، على النحو الذي يشمل المسائل كافة، ممّا يترقبه العقلاء ويرجونه من الدين.

بيد أنَّ الجدير بالتنبيه، هو وجود رؤيتين كانتا تحفّان على الدوام المقصود من قوله سبحانه: ﴿تبياناً لكلّ شيء﴾. تذهب الأولى إلى أنَّ القرآن مبيّن لكلّ الظواهر العالمية، وأنه تحدث عنها جميعاً بالتفصيل، على النحو الذي يمكن العثور من خلال الآيات ومن بين ثناياها، على أمهات الحقائق والظواهر الوجودية الكونية بدءاً بأصغرها حجماً

---

(1) سورة النحل: الآية 89.

(2) محمّد هادي معرفة، جامعيت قرآن كريم [جامعية القرآن الكريم] فصلية رسالة المفيد، العدد7، ص21 بالفارسية.

(الذرّات) حتّى أكبرها حجماً متمثلاً بالكواكب والمجرّات، مضافاً إلى أصول العلوم ومفاتيح المعارف البشرية من دون فرق بين العلوم والمعارف النظرية والتجريبية، وبين العلوم والمعارف الغيبية والماورائية التي تقع ما وراء المادّة، بل أمعن بعضهم بهذه الرؤية وبالغ بها كثيراً، حتّى ذكر أنّه لو أنَّ إنساناً ضل بعيره لا ستطاع العثور عليه من القرآن[1].

لقد استدل هؤلاء لإثبات هذه النظرية بأنَّ لفظ «شيء«»في الآية نكرة، وحينئذ هو قابل للإطلاق والانطباق على كلّ فردٍ من موجودات العالَم، وشامل لكلّ أشياء عالَم الوجود. من جهة أخرى، يُلحظ أنَّ لفظ «كلّ» من ألفاظ العموم التي لها دلالة على الشمول؛ فإذا ما اقترنت مفردة «شيء» مع «كلّ» ففي ذلك دلالة على الشمول والإطلاق، على النحو الذي يستوعب كلّ ظواهر الوجود وما يزخر به. على ضوء ذلك كلّه، فإنَّ في الآية دلالة على أنّه ما من شيء قط في هذا العالَم لم يشر إليه القرآن، ولا وجود لأمر إطلاقاً لم يدخل في دائرة كتاب الله، وبحوثه وموضوعاته.

بإزاء هذه النظرية، ثمَّة نظرية أخرى يذهب أنصارها إلى أنَّ المقصود من الكمال والجامعية، هي الجامعية في الشؤون الدينيّة. فالقرآن الكريم ليس مسرحاً لعرض المسائل العلمية ولا هو بالدائرة المفتوحة لمعطيات المعرفة البشرية على الصعيد الثقافي والفني، وأنَّ ما يقع على القرآن مسؤولية بيانه هو الأحكام والتشريعات وأصول المعارف، لكن لا على النحو الذي يهدف فيه القرآن إلى بيان الفروع والإمعان في التفاصيل والجزئيّات، كلاّ، بل على النحو الذي يقتصر فيه

(1) ينسب مثل هذا الكلام إلى ابن مسعود من القدماء، وعلى نحو أوضح وأصرح إلى الشافعي. ينظر: الآلوسي، روح المعاني، ج5، ص209.

على طرح المبادئ العامّة وعرض الخطوط العريضة فحسب. لذا، عندما يتحدّث القرآن بقوله: «تبياناً لكلّ شيء» فإنَّ ذلك يأتي متناسباً مع موقعية صاحب الخطاب ومسؤوليته.

من جانب آخر، من الملاحظ أنَّ تعبير «كلّ شيء» يأتي في عرف العقلاء والارتكازات العقلائية، متناسباً مع لغة صاحب الخطاب، كما يُحمل على دائرة مسؤولية المخاطَب به وطبيعة سؤاله[1]. من هذا المنطلق، لا يُنتظر من الآية مطلقاً دلالتها على أنَّ القرآن يضم كلّ شيء في العالَم، وأنَّ ما من أمر إلاّ ويستفاد منه، ومن ثمَّ لا معنى للقول بأنَّ الله ـ سبحانه ـ يقصد بيان جميع حقائق العالَم والتحدّث عنها في كلّ المجالات والاختصاصات كافة، وفي ظلّ هذا التفسير، تصير نسبة «الكلّ» نسبة حقيقية، ليكون المقصود هو بيان تلك الأمور التي تدخل في دائرة الدين، وتنتمي إلى مجاله، وتعدّ ممّا يدخل في منطقة عمله.

يمكن عدّ «كلّ شيء» وإن كانت دليلاً على النسبية، لنقول: إنَّ عدم حديث القرآن عما يدخل في دائرة الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وما شابه، إنّما يعود إلى أنَّ جملة «كلّ شيء» دالة على جميع الأمور، بيد أنّها تنصرف إلى بعض الأمور لا إليها جميعاً. ومن ثمَّ فإنَّ ما يرتقب بيانه من القرآن بقرينة الحال والمقام، وما يدخل في مجال وظيفة الأنبياء ورسالتهم، يتمثّل بالأمور التي لها صلة بمصير الإنسان وسعادته المعنوية.

وإذا ما قصدنا هذا المعنى، فبالإضافة إلى دلالة الآية على جامعية القرآن وإحاطته، فإنّنا لم نبالغ بالأمور ولم نتخطّ حدّ الدلالة اليقينية، كما أنّنا لم ننسب إلى القرآن أمراً؛ لا يترتب النقص على تقدير عدمه.

---

(1) محمّد هادي معرفة، المصدر السابق، العدد6، ص5.

بعبارة أخرى، نحن نلمس عياناً، وعلى نحو مباشر، أنَّ القرآن ساكت عن مسائل كثيرة لم يتعاطاها إطلاقاً، وأنَّ أحداً لم يكن يترقّب منه القرآن التوفّر على بيان مثل هذه الشؤون والمسائل التي تقع خارج نطاق الدين وبعيداً عن وظيفته، لا في عهد النبي(ص) ولا بعده. وبذا لا نستطيع أن نقول: إنَّ المقصود من «كلّ شيء» هو بيان أمور العالَم كلها والتوفّر على جميع شؤونه.

من جهة أخرى، لا يمكن أن تكون جملة «كلّ شيء» لغواً أو جزافاً؛ بحيث إنَّ الله ـ سبحانه ـ لم يرد من هذا الكلام معنىً ولم يبتغ منه مقصداً. على الأقل، لا يمكن لهذا الكلام أن لا يشمل الأحكام والأوامر العملية للإنسان، ولا يسع أحداً أن يدّعي بأنَّه لا يقصد أحكام الحلال والحرام، وأنَّ هذه الآية لا تقصد كلية الشريعة ولا تدلّ عليها. في ضوء هذا السياق، ليس من الضروري أن يكون معنى تبيان القرآن لكلّ شيء، أنّه توفّر على بيانه بصورة تفصيلية، وأنه ذكر جميع الأمور وخصوصيّات الماضي والحاضر والمستقبل، بل يكفي في تحقّق هذه الصفة له وصدق كونه «تبياناً لكلّ شيء»، بيانه للمبادئ والقواعد العامّة وتوفره على الخطوط العريضة لمختلف المنهاجيات.

الحصيلة التي يفضي إليها الكلام هي أنَّ لهذه الآية دلالة على الجامعية، وأنَّ جملة «كلّ شيء» تفيد العموم؛ وأنَّ عمومها حقيقي. غاية ما في الأمر أنَّ مبينيّة القرآن في مجال المعارف والعلوم التي تُرجى من الدين وترتقب منه إنّما تتّصل بدائرة الدين؛ هذه الدائرة التي تؤمّن للإنسان مصيره وسعادته الأبدية، ممّا لا يقدر العقل على بيانه أو ليس له الكفاءة والفاعلية التي ترجى في هذا المجال. نستطيع أن نصل إلى هذه الأفكار والاستنتاجات بالاستناد إلى دليلين، هما:

الأول: إنَّ القرآن الكريم نفسه يصف نفسه بأنه كتاب هداية، ومن ثمَّ من الطبيعي أنَّ تتحرّك رسالته في مجال هداية الناس وتحقيق سعادتهم

المعنوية. أمّا ما يقع في نطاق الأمور المادية والشؤون الدنيوية والعلوم التي لها صلة بحياة الإنسانية ورفاهها، ممّا يمكن أن تبلغه بواسطة العقل والعلم والتجربة ومن خلال بذلها الجهود في هذا المضمار، فليس من وظيفة الدين بيانه والاضطلاع بمسؤوليته.

الثاني: نحن نرى في العالَم الخارجي أنَّ القرآن لم يبيّن الكثير من المسائل. على ضوء ذلك ندرك بقرينة الكلام نفسه، أنّه ذكر «تبياناً لكلّ شيء» بما يتناسب مع أهداف الدين.

من هذا المنطلق، أكدّ جمع كبير من المفسّرين أنَّ القرآن بيَّن الأمور التي بيّنها على ضوء أهدافه وعلى أساس مقاصده الدينية، وإذا ما ادّعى الجامعية فإنَّ جامعيته تتصل بمجال الهداية، وتتحرك في نطاق المقاصد الدينية، لا في مجال الشؤون التي لا صلة لها إطلاقاً برسالة الأنبياء[1].

2 ـ الآية الثانية التي استدلوا بها لإثبات جامعية القرآن، هي الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2]. لقد انطوت هذه الآية على عدد من النقاط، هي:

أولاً: إنَّ في قصص القرآن عبرة لأولي الألباب.

ثانياً: إنَّ هذه القصص لم تنسج من مفتريات وأقاصيص كاذبة، وقضايا تأريخية أسطورية تحكي أوهام الناس وتعكس أخيلتهم في تلك العصور، بل هي تعبير عن حقائق الواقع وأمور واقعية حصلت فعلاً.

---

(1) لقد توفّر كاتب هذه السطور على بيان أقوال المفسّرين وما ذكروه حيال جامعية القرآن بالتفصيل، في كتاب: جامعية القرآن، منشورات الكتاب المبين، بحيث يمكن مراجعة هذا الكتاب للوقوف على المزيد من التفاصيل.

(2) سورة يوسف: الآية 111.

ثالثاً: إنَّ القرآن الكريم هو سند الكتب السماوية لأنبياء السلف، والجوهرة التي تكتنز التعاليم المشتركة للأنبياء، وإنَّ تعاليمه وأحكامه ومكوّناته، والمدلولات التي ينطوي عليها هي تفصيل كلّ شيء.

لقد ذُكر احتمالان على صعيد معنى الآية ودلالتها على الجامعية، هما:

أ ـ أن نضع عبارة «وتفصيل كلّ شيء» في صدر الآية: لنقول إنَّ قصص القرآن قد فصّلت كلّ شيء، وإنَّ كتاب الله قد توفّر على بيان تلك القصص والوقائع التأريخية من جميع الجهات، وإنَّه استوعب القصّة من جوانبها كافة، على النحو الذي لم يبق فيها ما هو غامض أو مجمل بحاجة إلى بيان وتفصيل[1]. وحينئذ يثار السؤال التالي: كيف يكون القرآن قد توفّر على تفصيل كلّ شيء في القصص والوقائع التأريخية المتصلة بها، مع أنّنا نلمس بوضوح غياب مشاهد كثيرة من هذه القصص، بل لم تأت قصص جميع الأنبياء في القرآن، إنَّما اكتفى ببيان بعضها على نحو مختار، واختار التركيز على بعض مشاهدها بما يتناسب مع أهداف القرآن ورسالته الخاصّة؟

من الجلي أنَّ منهج القرآن في نقل القصص وبيانها هو منهج تجزيئي ومختلف، فتارة يكتفي بإيماءة وذكر جملة واحدة وحسب، وتارة يكتفي من القصّة بنقل مشهدها الافتتاحي الأول أو المشهد الختامي، وقد يختار، أحياناً، تكرار مشهد واحد من القصّة، على حين يعمد في بعض الأحيان إلى ذكر القصّة بنفسها وبالعبارات ذاتها أو ما يشبهها في مواضع أخرى. على ضوء ذلك كلّه، يبدو من الصعب حمل

(1) ينظر بشأن هذا الاحتمال وشواهده الأدبية: الآلوسي، روح المعاني، ج8، ص105 في ظلّ الآية الكريمة.

جملة «تفصيل كلّ شيء» على صدر الآية لنقول: إنّها تختص بقصص القرآن، بل لا يخلو ذلك من التكلّف[1].

ب ـ الاحتمال الآخر أن نقول: إنَّ عبارة «تفصيل كلّ شيء» لا صلة لها بقصص القرآن خاصّة، بل تتصل بجميع موضوعات القرآن، وإنَّ الآية ناظرة إلى هذه الجملة: «ما كان حديثاً يفترى ولكن. . . تفصيل كلّ شيء».

ثمَّ ما يشبه هذا التعبير في وصف التوراة، جاء في موضعين من القرآن، الأول: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾[2]، والآخر: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3]. ومادام للتوراة هذه الصفة: «تفصيلاً لكلّ شيء» وأنَّ القرآن يتّسم هو الآخر بهذه الخصوصية، فقد جاء القرآن لينص: ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾.

يبدو أنَّ الاحتمال الثاني في الآية أقوى، وهو إلى ذلك يعبّر عن تناسب أكبر مع الآيات الأخرى التي جاءت في وصف القرآن و الكتب الإلهية. أمّا الاحتمال الأول فهو من جهة خارجي، ومن جهة ثانية لا ينطوي على القبول، ولا يحظى بالوجاهة اللازمة للعرض بلحاظ الالتفات إلى سياق الآيات. وبذلك تدلّ جملة «تفصيل كلّ شيء» على

---

(1) مع أنَّ الفخر الرازي نقل هذا الاحتمال بصفته رأياً مرجوحاً، وراح يكتب: «فإنَّ جعل هذا الوصف وصفاً لكلّ القرآن أليق من جعله وصفة لقصّة يوسف وحدها» إلا إنَّ الواحدي نقل الاحتمالين معاً في التفسير الوجيز والوسيط، لكلّ من دون أنَّ يسوق دليلاً على نظريته أو يذكر شاهداً يؤيدها. ينظر: التفسير الكبير، ج8، ص523 في ظلّ الآية المذكورة، وأيضاً: الطبعة القديمة، ج18، ص229.

(2) سورة الأنعام: الآية 154.

(3) سورة الأعراف: الآية 145.

جامعية القرآن وإحاطته، لكن تفصيلات القرآن تتناسب مع شأن كتاب يقوم منهجه على الانتخاب، ويستند إلى الإيجاز وبيان اللمحات، ومن ثمَّ لا يمكن أن يكون شاملاً لكلّ التفاصيل والجزئيّات، تماماً كما لو خصصنا ذلك بالقاعدة العقلية، وقلنا بأنَّ تفصيل القرآن هو من سنخ الحديث في دائرة مسؤولية صاحب الوحي؛ أي هو تفصيل للأمور التي يحتاج إليها الدين.

وعلى نحوٍ بديهي، احتمل البعض أنَّه ليس لـ: «كلّ» مفاد حقيقي، بل زيدت لتكثير المعنى وبيانه فحسب. فعندما يقول: «تفصيل كلّ شيء» فمعنى ذلك أنَّ الله سبحانه فصّل أموراً كثيرة[1]، وإذا ما قصدنا هذا المعنى وأخذنا به، فستدل العبارة حينئذٍ على المبالغة والزيادة، ولن يكون لها دلالة على الجامعية.

لكن ثمَّ إشكال سيق على هذا الاحتمال مفاده أنَّ الأصل في معنى الجملة هو الاستغراق الحقيقي، وإن كان الاستثناء جائزاً، وذلك على النحو الذي نقول فيه إنَّ الله ـ سبحانه ـ اختار من بين مختلف المسائل تفصيل المسائل الدينية وحسب، ومن ثمَّ كان كلام الله محدوداً منذ البدء بالأمور الدينية. لقد انطلقت هذه النظرية بإزاء تلك النظرية التي تبنّاها البعض وذهب من خلالها إلى أنَّ القرآن هو تفصيل لكلّ المسائل ولجميع العلوم، سواء أكانت أموراً دنيوية وأخروية أم علوماً ذات صلة بالعالَم، لكن غاية ما في الأمر أنَّ مراتب تبيين هذه العلوم والأمور متفاوتة، فالراسخون في العلم بمقدورهم أن يبلغوا هذه المطالب، على حين لا يسع الناس العاديين إلاّ بلوغ العلوم الضرورية[2].

---

(1) نقل الآلوسي هذا الاحتمال عن ابن الكمال وساق شاهداً عليه الآية الكريمة ﴿وأوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيء﴾ (النمل: 23) التي لا تدلّ على الإضافة الحقيقية قطعاً، لأنَّ الله أعطاها [ملكة سبأ] على نحو نسبي (روح المعاني، ج8، ص105 ـ 106)

(2) المصدر السابق، ص106.

على هذا الضوء، فإنَّ لقوله تعالى: «تفصيل كلّ شيء» دلالة على «الكلّ» الحقيقي، وله معنى الإحاطة والجامعيّة، والمقصود منه الأحكام والأوامر العلمية والعملية التي تدخل في نطاق المعارف الدينية من دون أن تكون هناك ضرورة للدخول في التفصيلات، إنّما يكفي أن يقتصر البيان القرآني على الأحكام العامّة والمبادئ والقواعد الكلّية التي تعالج معضلات الإنسان وتفتح له الآفاق في كلّ برهة من الزمان، أو أنَّه يسوق الإنسان ويهديه إلى مصادر أخرى للمعرفة مثل العقل والعرف والتجارب الإنسانية، أو أن يتوفّر القرآن على بيان ملاكات يمكن من خلالها بلوغ التكاليف الدينية في الشؤون الحياتية، وخاصّة في مجال الشؤون غير العبادية.

أخيراً، لقد جاءت هذه الآية التي يدور حولها البحث متسانخة مع الآيات التي جاءت حيال التوراة والإنجيل؛ لأنّها مصدِّقة لها؛ ولذا فإنَّ لها سنخية مع المصدِّق.

3 ـ من الآيات الأخرى التي استدلّوا بها على جامعية القرآن وشموله، هي الآية الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾[1]. لقد ذكروا أنَّ الآية الكريمة لها دلالة على جامعيّة القرآن، وتوضيح ذلك، أنَّ القرآن حين يقول ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فالمراد من ذلك هو: إنّي قد بيَّنت لكم كلّ ما ينبغي أنَّ أبيّنه وما تقع عليّ مسؤولية بيانه في هذا المجال. ومن حاصل الجمع بين الفقرة الأولى والفقرة الثانية ـ بصرف النظر عن البحوث الكلامية والتاريخية التي أثيرت حول الآية من قبل الشيعة والسنّة ـ يستفاد معنى الجامعية،

---

(1) سورة المائدة: الآية 3.

ويتّضح، أيضاً، المعيار الذي يفيد بأنَّ الله ـ سبحانه ـ قد جعل ما يجب جعله، وبيّن ما ينبغي بيانه من أحكام وتعاليم.

فعلى ضوء التصوّرَين السائدَين بين الشيعة والسنّة لمصداق الدين الأكمل، فإنَّ الآية الكريمة دالَّة على كمال الدين. فلو أخذنا بالتصوّر الأول الذي تبنّاه مفسّرو الشيعة[1]، من أنَّ مصداق الكمال يتمثّل ببيان من يقوم مقام النبي(ص) في حفظ الدين وتدبير أمره وهداية المجتمع الإسلامي، فإنَّ الآية دالّة على الجامعية؛ تماماً كما لو أخذنا بالتصوّر الثاني الذي تبنّاه أهل السنّة، في ما ذهبوا إليه من أنَّ كمال الدين يتمثّل ببيان عقائده وأحكامه العبادية على نحو تفصيلي، وفي المعاملات على نحو إجمالي عام[2]. فلو أخذنا بالتصوّر الشيعي، فسنجد أنَّ منطق مفسّري الشيعة يفيد بأنَّ الله قد بيَّن قبل نزول الآية، الآيات ذات الصلة بمختلف الموضوعات، وفي نطاق الدائرة التي تشمل العقائد والأحكام والقوانين، ثمَّ أنزل هذه الآية لغرض ديمومة الدين وبهدف التحوّط للمشكلات ولغاية ضمان تنفيذ الأحكام، وحدّد مرجعيّة تتألّف من مجموعة إنسانية خاصّة تعمل على بيانه وتفسيره وحفظه؛ ليرسم عبر ذلك كلّه إطاراً دائماً لجهة إكمال الدين.

وفاقاً لهذا التفسير، إذا ما بيَّن أهل البيت أمراً معيناً ممّا أرشد إليه القرآن، ومن ثمَّ حثَّ إلى مصدر آخر يأتي إلى جوار القرآن ولو بعنوان الثقل الأصغر؛ فإنَّ هذا المصدر ينتسب في حقيقته إلى القرآن ويرجع إليه، ليكون القرآن قد نهض عن هذا الطريق بالمهمّتَين معاً؛ مهمّة تبيين أحكامه وتفسير حلاله وحرامه، كما اتخذ الإجراءات اللازمة لتنفيذها وضمان سلامة هذا التنفيذ، وبذلك تثبت جامعية القرآن وإحاطته.

---

(1) ينظركمثال على ذلك: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص176.

(2) ينظر كمثال على ذلك: رشيد رضا، المنار، ج6، ص166.

كذلك الحال إذا اعتبرنا أنَّ المقصود من الإكمال هو رأي أهل السنّة؛ إذ ستكون المسألة في سياق بيان جامعية الدين والشريعة وكمالهما. وما دام قد أعقب هذه الآية آيات أخرى في مجال خصوصيّات الأحكام ـ تماماً كما بيَّن القرآن بعدها أحكاماً أخرى ـ فينبغي أن يكون المقصود من الجامعية هو بيان الخطوط العريضة للأحكام والاقتصار على المبادئ والقواعد العامّة[1].

رأي ومناقشة

لقد ذهب البعض إلى التمييز بين مقولَتي كمال الدين وجامعية الدين، وأسَّسوا النتيجة التالية على وجود هذا الفرق بينهما، وقالوا: ليس هناك ملازمة بين الكمال والجامعيّة ولا ترتّب بين الاثنين، وإذا ما تحدّث القرآن عن كماله فلا يدلّ ذلك على الجامعية.

يقدّم هؤلاء رؤيتهم على النحو التالي: نحن جميعاً نعتقد بأنَّ الدين كامل، على ما نصَّ عليه القرآن أيضاً: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2]. لكن هناك ثلاثة أخطاء نجمت عن الخلط بين مفهوم وآخر؛ إذ ثَمَّ من فسّر كمال الدين بمعنى جامعيّة الدين خطأ، كما تعامل آخرون مع كمال الدين بمعنى كمال المعرفة الدينية، وأخيراً هناك من لم يفرّق بين كمال الحدّ الأدنى (الكمال الأقلّي) وكمال الحدّ الأعلى (الكمال الأكثري)، مع أنَّ هذه

---

(1) تتفق كلمة المفسّرين جميعاً على أنَّ هذه الآية لم تكن آخر ما نزل من القرآن، وإنَّما يحتمل أنَّ يكون آخر ما نزل هي آية: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ﴾ (البقرة: 281)، ومن ثَمَّ فمن الثابت إنّه قد نزل في هذه المدّة آيات أخرى في مجال الأحكام والمسائل الأخرى. ينظر: السيوطي، الإتقان، ج1، النوع الثامن، معرفة آخر ما نزل، ص101.

(2) سورة المائدة: الآية 3.

الحالات جميعها خاطئة. هناك فرق بين كمال الدين وجامعيته؛ فالجامعية تعني أنّه ينطوي على كلّ شيء، وكأنَّ الدين في هذا التصوّر سوق تستطيع العثور فيها على كلّ ما تريد، على حين أنَّ كمال الدين أو كمال مبدأ أو اتجاه معيّن، هو بمعنى أنَّ هذا الدين أو ذاك المبدأ موفّق في هدفه، وفي تلك الدائرة التي اختار العمل فيها وشاء أن يؤدي رسالته في نطاقها.

يضيف أصحاب هذا المنطق: يبدو أنَّ جميع المفسّرين قد أجمعوا حاضراً على أنَّ قوله سبحانه: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1]، لا صلة له بالقرآن؛ وإنَّ الكتاب المبين له صلة بعلم الباري[2].

يمكن مناقشة هذه الرؤية من خلال النقاط الأربع التالية:

أولاً: ليس هناك فرق ـ برأينا ـ بين الكمال والجامعية؛ فإذا كان ينبغي أن يكون الدين موفّقاً في بيان أهدافه، وأن لا يفرّط بأي شيء ممّا يدخل في لوازم ذكر مقاصده وأهدافه، فستكون جامعيته أمراً قطعياً؛ لأنَّ من صفات كمال أيّ شيء، الإحاطة وعدم النقص.

ثانياً: إذا ما آمنتَ [الخطاب للدكتور عبد الكريم سروش الذي يناقشه المؤلّف] بأنَّ الدين كامل، وضربتَ لذلك مثلاً من المثلث الذي يتألّف من ثلاثة أضلاع، ومن ثمَّ لا معنى للحديث عن ضلع رابع أو خامس، فهذا كلام صحيح. لكن من الصحيح أيضاً، أنَّ المثلث كامل في تكوّنه من ثلاثة أضلاع، وهو في الوقت ذاته جامع بالنسبة إلى نفسه، ومن ثمَّ فهو لا ينطوي على النقص من هذه الجهة. أجل، قد يفترض

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) عبد الكريم سروش، مجلة كيان، العدد 41، ص8 بالفارسية.

بعضهم للدين وظائف كثيرة ويترقّب منه المزيد، لكن يبقى ما يقصده الدين ويركّز اهتمامه عليه، وهو الأمور التي تتناسب مع أهداف الدين ومقاصده، لا ما يتخطّى ذلك.

ثالثاً: قلّما نجد إنساناً استدلّ بالآية (59) من سورة الأنعام لإثبات الجامعية. فالسائد بين من ذهب إلى جامعية القرآن هو استدلاله بالآية (89) من سورة النحل؛ حيث تمَّ التمسّك بهذه الآية والتركيز عليها حتّى أكثر من آية إكمال الدين.

رابعاً: نحنُ نفسّر الجامعيّة والكمال في الاتجاه الذي يتّصل بفلسفة الدين من حيث وظيفته ومجاله، والمنطقة التي يتحرّك فيها ويؤدّي دوره من خلالها، على ما سنوضّح ما نقصده من ذلك لاحقاً. إنّما نشير هنا إلى أنَّ الدين، حتّى لو اكتفى بالإشارة في مجال وظيفته الهدائية بأقلّ ما يمكن من مقاصده، وأنَّه قد توفّر على بيان هذا الحدّ الأدنى (الحدّ الأقلّي) على مستوى جميع المرافق، فإنّه سيكون جامعاً بهذا المنظور أيضاً؛ بمعنى أنّه لم يتخلّف عن بيان شيء كان ينبغي له أن يبيّنه. وبذلك لا يبدو أنَّ هناك مشكلة تنشأ بحسب رأينا، من افتراض مستوى الحدّ الأدنى (الحدّ الأقلّي) لوظيفة الدين، على مستوى كمال الدين وجامعيته؛ لأنَّ هذا الافتراض لا يتعارض مع الجامعية ما دام شاملاً في مرتبته.

أجل، إنَّ الأمر كما يقول [د. سروش]؛ فإذا لم تمتد دائرة توقعاتنا وما نرتقبه من الدين، ولم نرجُ أن ينهض بكلّ أمر خاطئ نصبو إليه، وإذا لم ننتظر أن نستخرج من باطن الدين وأحشائه كلّ أمر ممكن، فحينئذ لن يكون الدينُ ناقصاً، وسنلمس عياناً جامعيته في أهدافه وبيان مقاصده.

4 ـ من الآيات الأخرى التي لها دلالة على جامعيّة القرآن؛ حيث وظّف المفسّرون مفادها في هذا السياق؛ الآية الكريمة: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[1].

لقد نشأ اختلاف كبير حيال معنى «الكتاب» في هذه الآية؛ حيث ذهب بعضهم إلى أنَّ معناه هو في رديف آيات مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[2]؛ وأسّسوا على ذلك أنَّ المقصود من «الكتاب» هو اللوح المحفوظ. بيدَ أنَّ ذلك كلّه لم يمنع البعض الآخر من المفسّرين من الاستدلال بالآية على جامعية القرآن، انطلاقاً ممّا ذهبوا إليه من أنَّ الألف واللام في لفظ «الكتاب» دخلت على الاسم المفرد، وبالتالي فهي تنصرف إلى الكتاب المعهود؛ أي إلى القرآن الكريم، وبالنتيجة لها دلالة على جامعيته[3] وشموله.

على كلّ حال، إذا كان المقصود من «الكتاب« القرآن، فإنَّ للآية دلالة على أنَّ القرآن لم يفرّط بشيء في مضمار المعارف الدينية، وأنَّه جاء بما هو لازم، وشرّع كلّ ما هو ضروري؛ كما فيها دلالة، أيضاً، على أنّه لا ينبغي أن نترقّب من القرآن نهوضه ببيان الأمور الطبّية، والرياضيات، والعلوم وتفاصيل المباحث المختلفة. إذاً، فإنَّ ما يليق بالقرآن ويناسب شأنه، على النحو الذي يستطيع فيه كتاب الله أن

---

(1) سورة الأنعام: الآية 38.

(2) سورة الأنعام: الآية 59.

(3) بالرغم من وجود الاحتمال الذي يضع الآيتين في رديف واحد، لكن الحقيقة أنَّ مضمون آية: (ولا رَطْبٍ ولا يابِسٍ إلاّ فِي كِتابٍ مُبِين(يمكن أن يصدق على معنى اللوح المحفوظ، ومن ثمَّ يكون لها معنىً محصَّل. أما آية: (ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ من شيء(فليس لها معنىً محصَّل في اللوح المحفوظ، وقد ذهب عدّة مثل قتادة، بأنه ينبغي أن يكون المقصود من ((الكتاب)) هو الأجل. ينظر في هذا الشأن: الآلوسي، روح المعاني، ج5، ص210 في ظلّ الآية (38) من الأنعام.

يسجّل: (ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ) هي الجهة الهدائية وما يتّصل بدائرة هداية القرآن من مباحث لها ضرورة في الدين، وتعدّ معرفتها والإحاطة بها لازمة[1].

من هذا المنطلق ذكر الآلوسي (ت: 1270هـ) في تفسيره «روح المعاني» في معنى الآية: «والمراد من الكتاب القرآن، واختاره البلخي وجماعة، فإنَّه ذكر فيه جميع ما يحتاج إليه من أمر الدين والدنيا، بل وغير ذلك إمّا مفصلاً وإمّا مجملاً»[2].

من جهته لم ينفِ العلامة الطباطبائي هذا المعنى بصفته أحد احتمالات الآية، وهو يقول: «وإن كان [الكتاب] هو القرآن الكريم. . . كان المعنى أنَّ القرآن المجيد لمّا كان كتاب هداية يهدي إلى صراط مستقيم، على أساس بيان حقائق المعارف التي لا غنى عن بيانها في الإرشاد إلى صريح الحقّ ومحض الحقيقة، لم يفرّط فيه في بيان كلّ ما يتوقّف على معرفته سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة النحل، الآية: 89)»[3].

ومن البديهي، أنه ليس لدينا إصرار على أن نقول: إنَّ «الكتاب» في الآية يدلّ حتماً على كتاب التدوين الإلهي، لكن ينبغي أن لا ننسى أنَّ المقصود من «الكتاب» عند بعض القدماء دلالته على القرآن في بعض الموارد[4]، بل ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة»

---

(1) الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج4، ص526 وج12، ص216.

(2) الآلوسي، المصدر السابق، ج5، ص209.

(3) الطباطبائي، الميزان، ج7، ص81.

(4) نقل الطبري عن ابن عباس أنَّ المقصود من الكتاب هو القرآن، ومن ثمَّ فمعنى الآية: «ما تركنا شيئاً إلا قد كتبناه في أمِّ الكتاب». أمّا ابن زيد فقال في معنى الآية: «لم يفعل الكتاب، ما من شيء إلا وهو في الكتاب». ينظر: الطبري، جامع البيان، ج5، 10294 و10295، ص247.

استدلاله بهذه الآية الكريمة بمناسبة الحديث عن مبدأ شمول القرآن وجامعيّته؛ حيث حمل لفظ «الكتاب» في الآية على القرآن الكريم نفسه. ففي معرض ذمّ الإمام للاختلاف، وحديثه عن التبعات التي يمكن أن يحملها معه، يقول عليه السلام: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه... والله سبحانه يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ وفيه تبيان لكلّ شيء، وذكر أنَّ الكتاب يصدّق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه»[1].

ينصبّ الكلام على عدم نقص القرآن، وأنَّ القرآن تبيان كلّ شيء، ولم يُفرّط فيه بأيّ شيء، بل نهض ببيان جميع شؤون الناس ومشكلاتهم، ولا موضع للبحث والاختلاف.

وبديهي أنَّ منهج الاستدلال يختلف إذا كان المقصود من «الكتاب» هو كتاب التكوين الإلهي واللوح المحفوظ، كما ذهب إلى ذلك عدد من المفسّرين، أو أن يكون المقصود منه هو كتاب التكوين وكتاب التدوين معاً، كما قوّى هذا الاحتمال بعضهم الآخر.

5 ـ من الأدلّة القرآنية الأخرى على الجامعية والشمول، تلك الآيات التي تصف الإسلام وتقدّمه كدين عالمي. وعالمية الدين الإسلامي تعني أنَّ تعاليم القرآن لم تأت لطبقة خاصّة، أو جماعة معيّنة، أو مجتمع خاص أو عنصر بعينه، كما أنّها لا تختصّ بمنطقة بذاتها. الخطاب القرآني في نسق عالمية هذا الدين شامل للناس جميعاً من عرب وفرس وترك وكرد، وللإنسان الآسيوي والأوروبي والأميركي، وللنساء كما للرجال، للصغير والكبير، للجاهل والعالم، والقروي والمدني والمتحضّر وغير المتحضّر وهكذا. فقد تحدَّث القرآن بصيغة تلبّي

(1) نهج البلاغة، الخطبة 18، ص61.

احتياجات جميع هذه الصنوف والطبقات والجماعات؛ لأنَّ الهدف هو هداية الإنسان والناس كافة، ومن ثمَّ لم ينزل الخطاب القرآني بصيغة يتأثّر عبرها بثقافة خاصّة أو بيئة جغرافية بعينها، كما لم تأت أحكامه خاصّة بجماعة معيّنة مثل مجتمع الجزيرة العربية ولا سيما مجتمع مكّة والمدينة، بل هو دين عالمي، ومن ثمَّ فإنَّ رسالته جامعة، ومعارفه شاملة، وشريعته ذات إحاطة.

إنَّ المضمون الذي يثبّت هذا المعنى ويدلّ عليه مبثوث في آيات كثيرة، تثبت بأجمعها شمول هذا الدين وعالميّته، نسوق من بينها الأمثلة التالية:

* ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1].

* ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

* ﴿ووَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[3].

* ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾[4].

* ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[5].

ثمَّ آيات أخرى تثبت هذا المعنى على نحو مباشر أو غير مباشر، وهي تشير إلى أنَّ المقصود من «رحمة للعالمين« و «كافة للناس» و«بشيراً ونذيراً» و«إنّي رسول الله إليكم جميعاً» و«للعالمين نذيراً» هو عالميّة هذا

(1) سورة الأنبياء: الآية 107.
(2) سورة القلم: الآية 52.
(3) سورة سبأ: الآية 28.
(4) سورة الأعراف: الآية 158.
(5) سورة الفرقان: الآية 1.

الدين، وأنَّ ملاك دعوة النبي وحركة التبليغ النبوّي ليس جماعة بعينها، بل تُكوّن ماهيّة الإنسان (بغضّ النظر عن الخصوصيّات الفرديّة والجنسيّة والمؤثّرات الجغرافية) بما هو إنسان ملاك دعوة النبي، وأنَّ الأمور التي يطالها الخطاب عامّة وكلّية، وهي من هذا المنطلق ليست محدودة.

بناءً على ما مرّ، إذا كانت دعوة القرآن عامّة وشاملة؛ على هذا النحو، فينبغي أن تكون أوامره بصيغة تلبّي احتياجات مختلف الطبقات، وأن لا تنطوي على النقص لجهة تأمين متطلّبات الناس كافّة، من دون أن تخضع لأوضاع جماعة معيّنة وبيئتهم الخاصّة. فليس من الممكن لشريعة أن تكون منسجمة مع جماعة خاصّة ومتوائمة مع بيئتها المحدّدة، ثمَّ تأتي دعوتها لتكون عامّة وشاملة. لذلك، تكمن واحدة من أبعاد جامعيّة القرآن وشموله بهذه النقطة بالذات، المتمثّلة في أنَّ تعاليمه لا تكتسي بصيغة خاصّة ولا تعكس نفسها في مظهر بعينه، وإذا ما كان ثمَّ وجود لمثل هذه الخصيصة فهي ليست من جوهريات القرآن.

فإذا ما جاء القرآن بأحكام وتعاليم تختص ببيئة جغرافيّة معيّنة، وتنسجم مع آداب وأعراف وثقافة جماعة قومية خاصّة، على النحو الذي لا تتواءم فيه هذه الأحكام مع أوضاع بقية الناس وظروفهم، فلن يكون بمقدور هذا الكتاب أن يدّعي العالمية، كما لا يمكن أن يكون شاملاً لجميع الأمم ومستوعباً لكلّ الجماعات والأقوام، إلاّ أن نقول بأنَّ تلك الأحكام مؤقّتة، وقد شُرّعت بما يتناسب مع أوضاع تلك الجماعات والأقوام، وبالنتيجة فهي لا تتّسم بالثبات والدوام، وإنّها من سنخ الأحكام الولائية.

ينبغي لأحكام الدين الإلهي أن تكون بصيغة تشمل الناس كافّة. وهنا نصل إلى ما وقعَ به بعض المستشرقين والمناوئين الذين اعترضوا على القرآن، في ما ذهبوا إليه من أنه تأثّر بعادات الجاهلية وتقاليد الجزيرة العربية، وأنَّ أحكام الشريعة جاءت متناسبة مع تلك الأعراف

والتقاليد، وتتحرّك في الاتّجاه الذي يعالج المشكلات الاجتماعية لذلك الزمان، وتقتصر على إنسان ذلك العصر[1]. فهؤلاء لم ينتبهوا إلى أنَّ الأحكام التي تتّسم بهذه الصفات ليست من سنخ الأحكام الدائمة، فأحكام مثل أحكام الظهار واللعان شُرّعت بما يتناسب مع ثقافة الجزيرة العربية، وهي ترتفع بزوال موضوعها، تماماً كما هو حال أحكام العبيد وما ماثلها ممّا يتّسم بالخصلة ذاتها. لكن ثمَّ في المقابل أحكام كلّية ثابتة ودائمة، لا تختص بقوم ولا بجماعة معينة[2].

6 ـ من الأدلّة القرآنية الأخرى على الجامعيّة والشمول، هو ختم النبوة وخلود القرآن وأبديته. فإذا ما كان القرآن قد جاء دليلاً لكلّ العصور، وهادياً لها جميعاً، وسنداً ترتكز إليه الشريعة في جميع الأوقات، وذلك مضافاً إلى كونه عاماً للأمم كافّة ولا اختصاص له بجزيرة العرب، وإذا ما كان نبي الإسلام خاتم النبيّين جميعاً، لن يأتي نبي بعده، ولن تنزل بعده شريعة ولا كتاب، فمعنى ذلك خلود هذه التعاليم والأحكام وما جاء به القرآن والنبوة الخاتمة. وهذا يعني أنَّ كلّ ما ينبغي للقرآن أن يأتي به قد جاء به، وكلّ ما ينبغي أن يبيّنه قد بيّنه؛ إذ نزل «تبياناً لكلّ شيء»، ولم يُفرّط فيه بشيء، وذلك بخلاف ما إذا كان

---

(1) بعد بحثه الذي ساقه لنقد الإعجاز التشريعي يتساءل يوسف حدّاد من مطارنة لبنان في كتابه »القرآن والكتاب« (ص896) عن بواعث غلو أهل القرآن في دينهم، وجهلهم بأنَّ تشريعات القرآن قد جاءت متناسبة مع أجواء ذلك العصر، ونزلت بما يتواءم مع البيئة الجغرافية لعصر النزول، وإذا ما قيل بشأن هذه الأمّة إنّها أمّة وسطا فهي وسطية بين الدين الموسوي والمسيحي، بمعنى أنّها وسيطة في العقيدة والشريعة والصفوية!

(2) بشأن الشبهة التي تقول: هل تعدّ تعاليم القرآن وأحكامه انعكاساً لآداب جزيرة العرب متأثّرة بتقاليدها وأعرافها وآدابها، أمّ أن هذه تعبير عن لغة القوم وحسب، يمكن الرجوع إلى البحث التفصيلي لكاتب هذه السطور: قرآن وفرهنك زمانه [القرآن وثقافة العصر] منشورات الكتاب المبين [بالفارسية]، أو مجموعة المقالات التي نشرتها في مجلة »رسالة المفيد« [بالفارسية أيضاً]، الأعداد: 8. 11.

يتّسم بالنقص ويحتاج إلى معونة الآخرين في هذا المجال، فإنَّ أحكامه لن تكون خالدة ولا شاملة جامعة لكلّ شيء. وبديهي أنَّه قد تتطلّب بعض أحكامه التغيير والتبديل، لكن أحكامه العامّة والكلّية والجوهرية لابدَّ من أن تكون خالدة تتّسم بالثبات والأبدية.

أمّا من جهة ختم النبوة، فقد ذكر القرآن الكريم صراحة أنَّ النبي محمّداً صلى الله عليه وآله، هو خاتم النبيّين: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]، فلفظ «الخاتم» في الآية يدلّ صراحة على ختم النبوة، بل إنَّ لحن الآية نفسها يوحي بأنَّ مسألة ختم النبوّة بنبيّ الإسلام كانت أمراً معروفاً حتّى قبل نزول هذه الآية، وإذا ما كانت الأديان السابقة قد ذكرت هذا المعنى، فقد كان واضحاً بين المسلمين التعامل مع النبي بوصفه خاتم النبيّين أيضاً. ومن الطبيعي أن تشير الآية إلى أمر آخر، وهي تُنبّه إلى عدم التعامل مع النبي على أساس أنّه أب لأحد من رجالكم، وتحثّ على التعامل معه بالعنوان الواقعي المألوف؛ كونه رسول الله.

احتضن القرآن عدداً آخر من الصيغ التي تُومئ إلى خلوده، مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]؛ إذ في هذا النص دلالة على أنَّ الباطل لا ينفذ لكلام الله ولا يطاله شيء بالنسخ، وأنَّ ما حدّث به متطابق مع الواقع، وهو ثابت ومتّبع أبداً. من الواضح أنَّ هذا المعنى يتجاوب مع خلود القرآن، ويعزّز، بالنتيجة، مبدأ شموله وإحاطته وجامعيّته، وإلاّ إذا ما كان كتاباً مؤقّتاً، وإذا ما كانت الأحكام التي جاء بها لا تفي بمتطلّبات جميع الأزمنة والعصور، فسيلزم من ذلك نسخه وتغييره في عصور لاحقة.

(1) سورة الأحزاب: الآية 40.

(2) سورة فصلت: الآيات 41 و 42.

لقد ركّز المفسّرون منذ القدم على الترابط الموجود بين الخلود والجامعية، ووظّفوا مفهوم الخلود بما يخدم مفهوم الجامعية[1]. على سبيل المثال، يؤكّد الفخر الرازي هذا المعنى عند تفسير آية ختم النبوة، ويكتب: «لأنَّ النبي الذي يكون بعده نبي، إن ترك شيئاً من النصيحة والبيان يستدركه من يأتي بعده، وأمّا من لا نبي بعده يكون أشفق على أمّته وأهدى لهم وأجدى؛ إذ هو كوالد لولده الذي ليس له غيره من أحد»[2].

يتّضح ممّا مرّ أنَّ فكرة خلود القرآن وأبديته كانت حاضرة دائماً في وعي المسلمين، لا يطالها الريب ولا يتردّد فيها أحد، كما أنّها اقترنت مع معنى يفيد، بأنَّ القرآن لا يمكن أن يكون أبدياً، إذا عجز عن الاستجابة لواقع التغييرات التي تطرأ على المجتمع والظروف المتحوّلة التي تحفّ به، وما تمليه هذه التغيرات من حاجة إلى أحكام جديدة؛ فلكي يكون القرآن كتاباً دائماً، أبدياً وثابتاً لابدَّ أن يحتاط لتلك التحوّلات ويتوفّر على بيان المبادئ العامّة التي تستجيب لها؛ لذلك، فسّر فريق من الفقهاء أحكام القرآن على نحو قادر على التلاؤم مع المتغيّرات الزمانية، وبالشكل الذي يستطيع فيه الفقه والفقهاء الاستجابة لمقتضيات تلك المتغيرات. من هذا المنطلق، ينبغي التعاطي مع معنى الخاتمية والجامعية وتفسيرهما بصيغة تتجاوب مع جميع أبعاد واحتياجات الإنسان وأوضاعه الحياتية وتؤمّن له سعادته من جهة، كما ينبغي أن تتّسم، من جهة أخرى، بالقدرة على التجدّد والمرونة بما يتوافق مع مواكبة التحوّلات.

---

(1) سيأتي في البحث الروائي أنَّ الإمام الصادق عليه السّلام، أشار إلى هذا المعنى ـ الترابط بين خاتم النبوة وجامعية القرآن ـ في خبر أيوب بن الحر. ينظر: نور الثقلين، ج3و ح187، ص76.

(2) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج9، ص. 171 أيضاً الطبعة القديمة، ج25، ص214.

وقد كانت لباحثين من أمثال الشهيد مرتضى مطهّري هواجس أخرى في عرض موضوع الخاتمية، متمثلةً بالوقوف على سرّ الخاتمية وانتهاء خطّ النبوة. فإذا ما كان توالي ظهور الأنبياء وبعث الرسل معلولاً لمتطلّبات الإنسانية في كلّ عصر، وأنَّ الإنسانية تحتاج في كلّ عصر إلى رسالة جديدة ورسول جديد، فكيف يمكن أن نفترض انقطاع هذه العلاقة فجأة بالإعلان عن ختم النبوة، على النحو الذي تنقطع فيه البشرية عن تلقّي رسالات السماء[1]؛ لذلك كلّه، ينبغي أن نفسّر الجامعية ونصوغها على نحو تستجيب فيه لهذا السؤال؛ لأنَّه لا يسعنا أن نؤمن بخاتمية القرآن وخلود تعاليمه، وأن لا نؤمن بجامعيته في الوقت ذاته؛ إذ إنَّ الدين والشريعة إذا لم يكونا كافيين في دائرتهما ووافيين بالغرض في مجالهما، فلا معنى للخاتمية. كذلك إذا كانا لمرحلة خاصّة ونزلا لبرهة معيّنة، فلن يكونا خالدَين أيضاً.

ب ـ البحث الروائي

من الأدلّة الأخرى على جامعية القرآن ولاسيما في مجال الأحكام والشريعة، مجموعة الروايات التي جاءت في ظلّ الآية (89) من سورة النحل، وركّزت على الجامعية بمفهومها الخاص. وفي ما يأتي نتناول عدداً من هذه الروايات بالعرض والتحليل:

1 ـ نقل الكليني عن مرازم، عن الإمام الصادق عليه السلام، قوله: «إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتّى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزله الله فيه»[2].

---

(1) مرتضى مطهّري، مجموعة الآثار الكاملة، ج3، ص154 بالفارسية.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، ج1، كتاب فضل العلم، ص59.

وورد ما يقارب هذا المضمون عن الإمام محمّد الباقر(ع) في رواية علي بن إبراهيم، عن محمّد بن قيس. كما جاء عن أبي الجارود، عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام، قوله: «إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله»[1]. كما في رواية المعلّى بن خنيس، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قوله: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[2].

2 ـ عن مسعدة بن صَدقة، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أيّها الناس، إنَّ الله تبارك وتعالى أرسل إليكم الرسول وأنزل الله الكتاب بالحق ـ إلى أن قال: ـ فجاءهم بنسخة ما في الصحف الأولى، وتصديق الذي بين يديه وتفصيل الحلال من ريب الحرام. ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه، إنَّ فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلّمتكم»[3].

تضمّن الحديث عدداً من النقاط، هي:

أولاً: لقد جاء هذا الكتاب في امتداد كتب الأنبياء الماضين وتصديقاً لها. وإذا ما تضمّنت تلك الكتب «تفصيل كلّ شيء»، وتضمن هذا الكتاب «تفصيل كلّ شيء» أيضاً؛ فقد جاء ذلك في سياق واحد وتحرّكا ضمن الجهة ذاتها، وإنَّ جامعيتهما من سنخ واحد.

ثانياً: جاء القرآن بتفصيل الحلال من الحرام، وفيه علم ما يأتي، وحكم ما يقع من الاختلافات، والوجه البارز الذي تتجلّى فيه هذه

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ح5، ص60.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ح.7 كما جاء الخبر ذاته في «نهج البلاغة» (الخطبة: 108) باختلاف يسير في المضمون.

الخصيصة القرآنية، هو الجانب الحقوقي وبُعد بيان الأحكام والشريعة.

ثالثاً: صحيح أنَّ القرآن لا ينطق بهذه التفاصيل، لكن مادام استنطاقه يُعدّ أحد وسائل الكشف عن الأحكام وبلوغها، فقد قال أمير المؤمنين: «فلو سألتموني عنه لعلّمتكم»؛ أي لو سألتموني لأثبتُ لكم كيف أنَّ الله ـ سبحانه ـ أودع في هذا القرآن، الحلال والحرام والعلوم والأحكام، و بقيّة ما ذكره النصّ العلوي من خصائص الكتاب ومحتوياته.

لقد جاءت روايات بهذا المضمون في «أصول الكافي»[1]، وتفسير «نور الثقلين» في ظلّ الآية (89) من سورة النحل، وقد ركّزت هذه الروايات على هذا المعنى» وأكّدت جامعيّة القرآن وشموله[2].

3 ـ يقول أيوب بن الحر، سمعت الإمام الصادق عليه السلام، يقول: «إنَّ الله عزّ ذكره ختم بنبيّكم النبيّين فلا نبي بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كلّ شيء، وخلقكم وخلق السماوات والأرض، ونبأ ما قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما بعدكم، وأمر الجنّة والنار وأنتم صائرون إليه»[3]. لم يتحدّث النصّ الروائي هذا عن جامعية الأحكام والشريعة بصراحة، إلاّ أنّه تضمّن تعابير تقصد جامعية القرآن، ولها دلالة على شمول أحكامه في المجال الذي

---

(1) ينظر: محمّد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، ج1، باب فضل العلم، ح8 و 9، ص60.

(2) ينظر بهذا الشأن: خبر حماد اللحام نقلاً عن تفسير العياشي، وخبر عبد الله بن الوليد (ح173)، وخبر يونس (ح174) في تفسير «نور الثقلين» فيها جميعاً دلالة على شمول القرآن وإحاطته واستيعابه لعلوم السماء والأرض، ولأخبار الماضي والمستقبل، كما دلالتها على جامعية القرآن وأنه تبيان لكلّ شيء. ينظر: الحويزي، نور الثقلين، ج3، ص76.

(3) الحويزي، نور الثقلين، ج3، ح187، ص76.

تتحرّك في نطاق وظائف الدين ومهامّه، كما هو الحال في جملة: «أنزل فيه تبيان كلّ شيء» وجملة: «فصل ما بينكم« التي يشيع استعمالها في المجال القضائي عادة، أو جملة: «أمر الجنّة والنار« التي تومئ إلى الشؤون الهدائية ذات الصلة بالآخرة، وهكذا.

هناك عدد آخر من الروايات أكَّدت المضمون نفسه، لكن لكي يتّضح أنَّ جامعية القرآن وإحاطته تشمل، أيضاً، ما أدلى به النبي من بيانات تفصيلية وتكميلية، فقد صرَّحت بعض الروايات بهذا المعنى، كما في حديث سماعة عن الإمام موسى الكاظم عليه السّلام: «قلت له: أكُلُّ شيء في كتاب الله وسنَّة نبيّه؟ أو يقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء في كتاب الله وسنَّة نبيّه»[1]؛ لذلك، إذا ما تمَّ التعامل مع مبدأ جامعية القرآن بالنسبة إلى الشريعة وتحليله، على أساس محور بيان الكلّيات، والمبادئ والقواعد العامّة، وأحياناً بعض التفصيلات، فمن الممكن استكمال بناءاته وما ينطوي عليه من تفاصيل، من خلال السنَّة أو الدليل العقلي والعرفي، وتفسير ذلك على هذا الأساس.

على ضوء ذلك كلّه، يمكن القول: إنَّ الروايات ذات الصلة بمفهوم الجامعية ـ التي ربّما أمكن ادعاء أنَّها بلغت حدّ الاستفاضة ـ ركّزت على محورين وتعاملت معهما كأمرين ثابتين، هما:

المحور الأول: ينبغي التعاطي مع هذه الجامعية من خلال منهج الاستنطاق وعبر أسلوب السؤال والجواب، فالقرآن وإن كان لا ينطق إلاّ أنّه ينطوي على أمور كثيرة بحيث ينبغي سؤاله وأخذ الجواب منه. وهذا المنهج، وإن كان لا يقدّم جواباً تحليلياً وتوصيفياً، أو لا يعرض برنامجاً محدّداً، ولا يقدّم نظرية بعينها، لكنه يحدّد في المقابل مساراً عاماً

---

(1) المصدر نفسه: ح184.

ويعرض لإطار محدّد، ويحدّد أنظمة تتواءم في كلّ عصر مع أوضاع ذلك العصر وتحوّلاته، ويعيّن التكليف من خلال بيان القيم والمبادئ الكلّية العامّة.

المحور الثاني: يتّسم بيان القرآن بالكلّية كما تمّت الإشارة إلى ذلك مراراً، وقد جاء مقتصراً على ذكر القواعد العامّة والخطوط العريضة في البرنامج، ممّا توفّرت السنّة على بيانه وتفصيله. فإذا ما قيل بأنّ القرآنَ جامع، فلا يعني ذلك أنّه توفّر حتّى على بيان جزئيات الفروع وتفاصيل الأحكام؛ لأنّنا نعرف جيّداً أنه اكتفى بالكلّيات وحسب، حتّى في فرائض مثل الصلاة والصوم وبقيّة العبادات، من دون أن يتحدّث عن عدد ركعات الصلاة وتفصيلات فروع أحكام الصوم والحج والزكاة، فضلاً عن الشؤون التي تنتمي إلى المجال غير العبادي. ومن هذا المنطلق، لا يعني تصوّر الأئمّة(ع) لمقولة «تبيان كلّ شيء» وجامعية القرآن، تفاصيل الجزئيّات وتفريع الأحكام بالضرورة، على ما سنتحدّث عنه عند الكلام على ملاكات الجامعية ومعاييرها.

وحيث لا توجد فرصة مؤاتية لذكر جميع الروايات التي تتّصل بهذا المجال، ومناقشة أسانيد كلّ واحدة منها، وتحليل محتواها وتبيين مكوّناتها، فإنَّ بالمقدور أن نستوحي من مجموعها النقاط التالية:

أ ـ تتألّف معارف القرآن ومحتوياته من ثلاثة أقسام، هي: أولاً: الأمور العقيدية، ثانياً: الرؤية الكونية وبيان نظام الخليقة والتكوين وأخبار الماضي والمستقبل وذكر الحوادث، وأخيراً: الأحكام والأمور العمليّة ومقرّرات الشريعة.

ب ـ تأتي هذه المعارف في سياق معالجة المشكلات المعنويّة للإنسان، وتلبية الاحتياجات الدينية للناس. وبعبارة أخرى، تأتي هذه المعارف والعلوم في سياق ما يبحث عنه الناس ويترقّبون من القرآن

بيانه، وهي من ثمَّ تمثّل لوناً من المعرفة لا تتوفّر الإنسانية على بلوغه على نحو عادّي.

ج ـ توجد هذه المعارف في الكتاب والسنَّة معاً. فحصة القرآن منها هو بيان كلّياتها ومبادئها العامّة ومجالاتها الأساسية، أمّا حصّة السنّة فهي أنّها تنهض ببيان جزئياتها والتوفّر على ذكر بعضها الآخر.

د ـ ينهض النبي وأهل بيته بدور أساسي في فهم القرآن وبيانه، بخاصّة على مستوى تفصيل الأحكام، فهم الذين أوضحوا الكثير من هذه المسائل، وبيّنوا، أيضاً، منهج الاستنباط.

يتّضح ممّا مرّ، أنَّ مجموع هذه الروايات يفيد جامعية القرآن ويدلّ على كماله وذلك بالصيغة التي أوضحناها، ومن ثمَّ لا يسع الإنسان إنكار دلالة هذه الروايات على المطلوب.

ج ـ الدليل العقلي

مضت الإشارة إلى أنَّ المقصود من الجامعية، هو تبيين الأصول وكلّيات الأحكام، والتوفّر على إطار يضمّ المعالم العامّة للحياة الدينية للناس على الصعيدين الفردي والاجتماعي. وهذا الهدف يتحقّق عبر مجموعة من الأحكام، وتحديد المسارات العامّة لحياة الإنسان والتنبّؤ بالمشكلات التي تحفّ بها، ومن خلال إرشاد الإنسان وهدايته إلى سبيل بلوغ السعادة.

إذا ما أخذنا بالمفهوم الذي مضت إليه الإشارة بالنسبة إلى الجامعية، هذا المفهوم الذي يمكن أن نسنده إلى القرآن والروايات، ونسوّغ، في الوقت ذاته، أسباب عدم ذكر الكثير من الأحكام والفروع في نطاق هذا المفهوم ومن خلاله؛ إذا ما أخذنا بهذا الفهم فلن تعني جامعية الشريعة مطلقاً وجود كتاب يتوفّر على بيان جميع الفروع

وجزئيّات الأحكام لكلّ العصور وللأزمنة كافّة؛ كذلك، لن يكون من الضروري عندها أن يتوفّر هذا الكتاب على بيان احتياجات المجتمع المستقبلية في الأزمنة الآتية، ولو على نحو جزئي. إنّما التوقّع المعقول والترقّب المنطقي هو بيان الأصول الكلّية والحلول العامّة، التي يمكن من خلالها استنباط التفاصيل، وتتبلور على ضوئها المناهج التي يتطلّبها كلّ عصر. بمعنى أنَّ أصل جامعية القرآن قابل للإثبات بدليل عقلي؛ لأنَّ لازم نفي الجامعية القبول بنقص بيانات القرآن، ومادام هذا النقص يرجع إلى نقص في فعل الله أو النبي، فهو محال عقلاً.

يستمدّ هذا الدليل العون من «غير المستقلات العقلية» ويمكن القبول به على أساس الأصول التي يؤمن بها المسلمون. الشاهد على هذه الفكرة وعقلية هذه القضية، كلام الإمام أمير المؤمنين في «نهج البلاغة» الذي يقرّر هذا الاستدلال بكلام موجز، يقول عليه السلام فيه: «أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل ديناً تاماً فقصر عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، وفيه ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [1].

إذا قلت: إنَّ الله أنزل ديناً كاملاً، لم يفرّط فيه بشيء، فهذا هو المطلوب وهو ما نبتغيه ويمثّل رؤيتنا. أمّا إذا قلت: إنَّ الله أنزل ديناً ناقصاً أو استعان على إتمامه بجماعة في ذلك العصر أو العصور اللاحقة، فقد غدا هؤلاء شركاء في إكماله، لهم أن يقولوا وعليه سبحانه أن يرضى، على حين يعدّ من سُخف القول: إنَّ الله ـ سبحانه ـ جاء بدين ناقص لكسب رضاية جماعة وإدخال السرور عليهم.

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة18.

الفرضية الأخرى؛ إنَّ الله ـ سبحانه ـ أنزل الدين كاملاً، بيدَ أنَّ النبي(ص) قَصَّر في تبليغه وأدائه، والله يقول: «ما فرّطنا في الكتاب من شيء» وفيه تبيان لكلّ شيء. وهذا فرض محال بحكم عصمة النبيﷺ، وهذه العصمة تنفي قصوره أو تقصيره في إبلاغ الوحي، وتملي عليه إبلاغ الناس بكلّ ما هو ضروري لهم.

بناءً على هذا، تستقرّ صيغة الاستدلال في النصّ العلوي، على وجود عدّة حالات حاصرة في الموقف الإلهي من هداية الإنسانية وتأمين سعادتها، هي:

1 ـ إنَّ الله سبحانه لم يبيّن أموراً في مجال الأحكام والشريعة كان ينبغي بيانها. وهذا الكلام يتعارض مع قاعدة اللطف الإلهي؛ إذ لا يمكن أن يكون الناس بحاجة إلى شيء يعجزون عن نواله، ولا يأتي به الله ـ سبحانه ـ ولا يوفّره لهم.

2 ـ أمّا ما يقال من أنَّ الله سبحانه أنزل ديناً كاملاً وتاماً، ولكن النبي قَصَّر في تبليغه وأدائه، فهو يتعارض مع عصمة النبيﷺ وعدالته. ومادام الفعل الإلهي لم يتعارض مع قاعدة اللطف، ولم يقصِّر سبحانه عن توفير أي شيء يحتاج إليه الناس، ومادام النبي لم يقصر ـ والعياذ بالله ـ عن التبليغ والأداء، فلا بدّ من أن تكون الشريعة الإسلامية جامعة وكاملة.

3 ـ أو أن نقول: إنَّ الله ـ سبحانه ـ استعان لهداية الإنسانية وتأمين سعادتها، بجماعة اعتبرت شريكة له في الأحكام؛. بمعنى أنَّ الله ـ سبحانه ـ جاء ببعض الأحكام على حين جاء الآخرون ببعضها الآخر؛ هذا أيضاً لا يصح؛ لأنَّ الله عالم بالسرّ والخفيّات، مطّلع على احتياجات الإنسان، غني لا يحتاج لأحد. فلو نطق النبي بحكم، فإنَّما

ينطق به عن الله ويبيّنه عنه سبحانه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]. فالنبي وهو يؤدّي دوره، إنّما ينهض بتفصيل مجملات القرآن وتبيين محكماته، ولا يأتي بشيء زائد أو يضيف أمراً من عنده، لأنَّه ثبت لدينا من الخارج أنَّ جميع الأصول والمبادئ العامّة قد تمّ بيانها وفاقاً لمنهاج الوحي وخطّه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾[2].

الحصيلة أنَّ النبيﷺ لم يزد شيئاً، وما نطق به نطق به على أساس الوحي أو بياناً للوحي. هناك تقرير آخر لإثبات الجامعية من خلال الاستعانة بأصل الخاتمية، يمكن التعاطي معه كدليل عقلي. تعدّ مسألة الخاتمية مسألة ثابتة وأصلاً موضوعياً لا يطاله الريب عند المسلمين، تماماً كما هو الحال في مسألة عدم وجود النقص في بيانات القرآن أو عدم استمداده العون من الآخرين في تحقيق كماله. فالنبيﷺ وفاقاً لمبدأ الخاتمية، هو خاتم النبيّين، والإسلام آخر الأديان في سلسلة الأديان الإلهية ورسالات السماء، ولا كتاب ولا نبوّة جديدة بعد نزول القرآن وبعثة النبي صلى الله عليه وآله. وبذلك، إذا لم تكن أحكام القرآن وتعاليمه جامعة، فيلزم من ذلك أن تأتي من بعده قوانين وأحكام إمّا تنسخ الأحكام السابقة أو تكمّلها، وهذا ما يتعارض مع الخاتمية[3].

لكن مادامت أحكام الشريعة في القرآن تعبّر عن منهج عام وشامل يضم في ثناياه البرامج الأساسية العامّة، والحلول الإنسانية الشاملة والفطرية التي تتضمّن، أحياناً، التفاصيل والجزئيّات، ومادامت هذه

---

(1) سورة النحل: الآية 44.

(2) سورة النجم: الآيات 3 ـ 5.

(3) لتوضيح هذا التقرير أكثر، ينظر: السيّد محمّد علي أبازي، جامعية القرآن، ص37 بالفارسية.

المكوّنات تهدي إلى الأهداف العملية؛ فلن تكون ثمَّ حاجة عندئذ للتغيير في الكلّيات والتبديل في الأصول والمبادئ الثابتة.

من جهة أخرى، إذا اتّسمت المنهاجيات بالكلّية، ولم تقتصر على مجتمع معين أو أوضاع خاصّة، وإن اصطبغت، أحياناً، بإهاب البيئة واكتست بجزئيات العرف، إلاّ أنّها ستكون جامعة أيضاً، مادام نصّ الكتاب ينطوي على إمكانات ممارسة الاجتهاد ويتّصف بالمرونة والقدرة على المواكبة، إذ مع وجود إمكانات الاجتهاد، والاتصاف بالمرونة والمواكبة، لن يكون مجال للنسخ أو النقص، وبهذه الصفة يكون الكتاب جامعاً. من هذا المنطلق يصف القرآن نفسه في طبيعة علاقته مع الكتب الأخرى الماضية، بأنَّه مهيمن؛ بمعنى أنّه حافظ وحارس ومسيطر، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[1]. من هذه الجهة يمكن التعاطي معه، بصفته كتاباً جامعاً[2].

4 ـ معايير الجامعية وملاكاتها:

نعود الآن، وبعد أن ثبتت الجامعية، إلى مسألة أخرى. فإذا ما قيل: أجل، الإسلام دين جامع، وقد توفّر القرآن على بيان كلّ ما يلزم، لكن ما هو معيار هذه الجامعية؟ وكيف السبيل إلى معرفتها؟

ينبغي للبحث أن يتمركز بادئ ذي بدء حيال المخاطَب نفسه؛ فما هو المعيار الذي إذا توفّر كان الدين جامعاً وكاملاً، وإذا فُقِدَ فَقَد الدين معه جامعيته وكماله؟ متى يكون الدين جامعاً غير ناقص، على النحو الذي يُفترض فيه بأنَّ محتوياته توفّرت على كلّ شيء، وما ثمَّة نقص في

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) ينظر في هذا المجال: مرتضى مطهّري، المجموعة الكاملة، ج3، ص164 بالفارسية.

أحكامه، وأنَّه شامل في مكوّناته، وهي تلبّي جميع الحاجات في الأزمنة والعصور كافة؟ ومتى لا يكون كذلك؟

لا ريب في أنَّ كمال الدين وجامعية الشريعة يرتبطان بأمور إذا توفّرت اتسما بخصيصة الجامعية، وإذا فُقِدَتْ غابت هذه الخصيصة. تكتسب هذه الخصائص شكلاً عاماً وكلّياً أحياناً، على حين يحدّد المعيار بعض خصوصيّات الإنسان في أحيان أخرى. فيلحظ، على سبيل المثال، أنّه كلّما اتسعت دائرة مخاطبي النبي، وعرضت الأحكام على نحو بحيث تستقطب في مداها أكبر دائرة من الناس؛ كانت تعاليم ذلك الدين أكمل؛ لأنَّه إذا ما كان المخاطَب بالدين قوم بعينهم أو قبيلة خاصّة، وأنَّ النبيّ المبعوث بذلك الدين، قد أُرسِلَ إلى جماعة محدّدة، فمن الطبيعي أن تأتي تعاليم ذلك الدين ومحتوياته متوائمة مع تلك الجماعة. كذلك لا يتّسم الدين بخصيصة الجامعية، إذا كان منهجه في البيان ونوع تعاليمه متناسباً مع جغرافية خاصّة ومنطقة محدّدة، من دون أن ينطوي على الشروط اللازمة لاستيعاب المجتمعات الأخرى.

تكتسب هذه الخصيصة شكلاً عاماً وكلياً، وهي تُستوحى من الحصيلة العامّة لتعاليم الدين وأحكام الشريعة. لكن ثمَّ معايير أخرى تأتي من خلال الغوص في الأبعاد الروحية للإنسان، وعبر البحث في احتياجاته على هذا الصعيد، كما تبرز عبر عملية مقارنة بين الأحكام وبين معرفة الإنسان وما ينطوي عليه من أبعاد ومكوّنات.

مهما يكن الأمر، نبادر في ما يأتي إلى دراسة هذه المعايير ومقارنتها مع تعاليم القرآن، من خلال بحث موجز نقدّمه في نقاط، على حين نترك استيفاء التفاصيل إلى الكتب المختصّة، ومن بينها كتاب «جامعية القرآن» لكاتب هذه السطور.

أمّا المعايير التي نعنيها ويدور الحديث حولها، فهي:

أ ـ الرؤية الكلّية العامّة:

أن يكون الهدف الأساسي للنص؛ التعامل مع الكلّيات وبيان الخطوط العامّة للبرامج، وعرض القواعد الأساسيّة والإطار العام للأحكام، عندئذ سيكون من الثابت أن أحد معايير الجامعية أن لا يدخل الدين أو الكتاب ما أمكنه ذلك، بالتفصيلات التي تكون عرضة للتغيّر باختلاف العصور والأزمنة، لكي لا يبلى أو لكي لا يدفع مخاطبيه في العصور التالية إلى دائرة الالتباس والخطأ. وبديهي أنه ثمَّ من الجزئيّات ما لا يتغيّر حتّى مع تغيّر الأوضاع وتبدّل الظروف، أو أنَّ تثبيتها لا يستوجب الخطأ والاشتباه، على النحو الذي إذا طرأ فيه التحوّل على موضوع الأحكام، لا يلزم من ذلك الجمود في النصّ.

يعتقد البعض، بأنَّه إذا كان القرآن بصدد بيان الأمور ذات الصلة بهداية الإنسان، فينبغي له أن يعطي جميع المسائل التي ترجع إلى جهة الهداية، سواء أكانت جزئية أم كلّية، لها علاقة بهذا العصر أو العصور اللاحقة. أجل، ينبغي للقرآن أن يتوفّر على بيان جميع القضايا الكلّية، بل لا ينبغي له أن يغفل حتّى عن تلك الجزئيّات التي إذا امتنع عن بيانها وقع الناس في الخطأ، لكن ذلك لا يعني أن معنى الجامعية هو تفصيل كلّ شيء من أبسط الأمور وأيسرها إلى أعقدها. فالعقل، على سبيل المثال، يقضي بالاقتصار على كلّيات الأمور والخطوط العامّة في الشريعة، وأن تقلّ، ما أمكن، دائرة الخوض في التفاصيل. فدوام القانون وثباته يتمثّلان بالتحرّز عن التورط في التفاصيل، والامتناع عن الأمور التي يطرأ عليها التغيّر بمرور الزمان.

يكتب الشهيد مرتضى مطهّري بهذا الشأن: «يبدي البعض جموداً، فهو يتصوّر بأنَّه مادام الإسلام ديناً جامعاً، فيتحتم عليه أنَّ يحدّد تكليفاً واضحاً حتّى في الجزئيّات. كلا، ليس الأمر كذلك... بل ما تمليه جامعية الإسلام، أن لا يصدر منه تكليف في الكثير من الأمور أساساً،

لكن لا على النحو الذي لا يكون له فيه موقف بتاتاً، وإنّما على النحو الذي يكون فيه أمره وتكليفه وموقفه من ذلك؛ هو أن يكون الناس أحراراً»[1].

سلفت الإشارة إلى خصائص القرآن، وقد ذكرنا فيها أنَّ موقفه حيال الأحكام، يركّز على تناول المسائل العامّة والكلّية ويهتم بوضع المعايير العامّة للأحكام، وأنَّ منهجه لا يقوم على أساس الدخول في التفاصيل، ولم يشأ التدخّل بالجزئيّات عمداً، خاصّة في مضمار المعاملات ودائرة المسائل غير العبادية.

إذا نظرنا إلى المباحات وموارد الرخص ومنطقة الفراغ نجدها تؤلّف مساحة كبيرة، بحيث تبدو أحكام الواجب والحرام ضئيلة جدّاً إذا ما قورنت بأحكام تلك المنطقة. لذلك كلّه يمكن، وصف أسلوب بيان القرآن بالأسلاك الشائكة، التي تؤطرّ المناطق المحرمة، وتومئ إلى المجالات المحدودة وحسب، وتضع معايير كالعدالة واليسر والعمومية، لكي يستطيع الناس تنظيم القوانين والمقرّرات العملية على ضوئها.

ب ـ التطابق مع الفطرة:

من معايير الجامعية وجود أحكام تستجيب لمتطلّبات الإنسان الأساسيّة واحتياجاته الأصيلة، ووجود مقرّرات تتطابق مع الفطرة وتتجاوب مع خصوصية الإنسان في انطوائه على بُعدين، على النحو الذي لا يقصر عن المقتضيات الأساسيّة للإنسان في حياته المعنوية. فإذا ما كانت الطبيعة الإنسانية واحدة على نحو كلي، وثابتة في جميع الأزمنة والعصور، وجاء النص الديني يتعامل مع هذه المكوّنات والطبيعة

(1) مرتضى مطهّري، إسلام ومقتضيات زمان [الإسلام ومتطلّبات العصر]، ص208 بالفارسية.

الواحدة، ويركز على المتطلبات الأساسية والحاجات العامّة، فهو عندئذٍ يكون نصاً كاملاً وجامعاً.

يمكن القول بعبارة أخرى، إنَّ الإنسان الذي يميّز الحقّ والباطل بحسب الفطرة، ويفهم الحسن والقبيح وفاقاً لها، شُرّعت له أحكام تحفظه وتضمن له سلامته، حيث بمقدوره أن يداوم على هذا الطريق، ويفرض سلطته على الغرائز الهائجة. ومع وجود مناهج ومشروعات أخرى في هذا المجال، إلاّ أنَّ الدين نهض بمسؤوليته في هذا السبيل، ولم يتوان في تأمين حاجة الإنسان على هذا الصعيد.

ج ـ المرونة

يكون القانون نافعاً وجامعاً، إذا لم يخلق لمخاطَبيه مشكلة في مرحلة التنفيذ. وهذه المسألة لا تقتصر على بعدها الفردي وحسب، بل إذا تعثّرت بالقانون خطاه في مرحلة التنفيذ، ولم تتوفّر له فرصة التنفيذ من قبل أكثر الناس، فلا يمكن أن يكون قانوناً حكيماً. فالدين الكامل والجامع، هو الدين الذي يصدر تشريعاته على أساس المكوّنات الواقعية للإنسان، واستناداً إلى خصوصياته، ويضع قوانينه على النحو الذي تتجاوب فيه مع منعطفات الحياة الإنسانية وما يطرأ عليها من تحوّلات ومشكلات، مثل الفقر، والمرض، واضطراب حبل الأمن، والصعاب والمشكلات التي تعصف بالحياة الإنسانية؛ كما أنَّ من خصائص كماله وشموله، أيضاً، أن يعرض قوانينه بصيغة مرنة إزاء هذه التحوّلات، بحيث تكون لها القدرة على المواكبة، حتّى لا يقع المكلّف في الصعوبة والحرج.

فما نراه من أنَّ القرآن ركّز في مستثنيات حكمه على عناوين من قبيل المرض، والعسر والحرج، والفقر، والإكراه والاضطرار وعشرات العناوين الأخرى؛ إنّما جاء بباعث إنسانية شريعته ومرونتها، وقدرتها

على مواكبة أوضاع الإنسان ومماشاة ظروفه. فحيث اهتمّ القرآن بهذه الأبعاد، وراعاها على نحو عام، فقد توفّر في الحقيقة على إحدى أوصاف جامعية الشريعة والتزم بمراعاتها.

د ـ جدارة استحقاق الأبدية:

يمكن التوفّر على دراسة جدارة القرآن للخلود، انطلاقاً من الجهتين التاليتين:

1 ـ خصوصيّة المصدر: يتمتّع مصدر الشريعة والأحكام بخصوصية توفّر له على الدوام القدرة على التجديد والاستجابة للمشكلات، فالقرآن يضع باستمرار وحياً جديداً غضاً طرياً بين يدي أصحاب العقول وذوي الفكر، من خلال خصوصيّة كلماته وعباراته. فبشأن بقية الأنبياء العظام لم يدّع أحد في ما يبدو، أنَّهم وضعوا كلمات الله عينها بين يدي الناس، إنّما قدّموا للأمّة تجارب روحانية وباطنية ووحيانية. من هذا المنطلق كانت التوراة والإنجيل ـ مثلاً ـ تمثّل في حقيقتها أخباراً عن تلك التجارب، وتوصيفاً لمعطيات تلك التعاليم. بيد أنَّ المسألة تختلف كاملاً بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فالنبي وضع بين يدي الأمّة كلمات الوحي نفسها، بكلماتها وحروفها، وبالترتيب ذاته ضمن المقطع والآية، بل بالترتيب نفسه الذي انتظم الآيات.

فكما كان النبي ومسلمو صدر الإسلام مخاطَبين بهذه الكلمات، فكذا نحن مخاطبون بها أيضاً، حتّى لكأنَّ تلك التجربة تتكرّر بالنسبة لنا وللعصور كافة، وأن تلك الكلمات تتلى بعينها مجدّداً. من هذا المنطلق، نحن بإزاء وحي متجدّد على الدوام لا يغيض ولا يبلى؛ تجربته ثابتة تعود إليه الإنسانية وتنهل منه أبداً، تستمد من معانيه ما يلبي حاجاتها. ومادامت الإنسانية تواجه في كلّ عصر متغيّرات ذلك العصر

واحتياجاتها فيه، فبمقدورها أن تستلهم من القرآن تفسيرات متوائمة مع ذلك العصر (وفاقاً لقواعد الكلام وضوابطه)، لتؤسّس مع الوحي المتجدّد علاقة مطّردة مستمرة.

2 ـ القوانين نفسها: جدارة القانون للخلود معناها؛ إذا تحرّكت الشريعة في التقنين بطريقة بحيث لا تحدّد نفسها في إطار الأحكام الجزئية واللوائح المؤقتة، وارتكزت إلى الكلّيات والمبادئ العامّة أكثر، وقلّما خاضت في الجزئيّات، والأكثر من ذلك أنّها تركت الجزئيّات إلى العرف، وفي النهاية إلى اجتهاد الآخرين وجهودهم، فسيكون ذلك كلّه دليلاً على رؤيتها الواقعية، وتكون هي شريعة جامعة؛ لأنَّه لا يسع أي مشرّع أن يتعامل مع الأحكام ويبيّنها على نحو تفصيلي بحيث يستغرق بالجزئيّات واحدة فواحدة، وأن يعلن مسبقاً حكم مسألة ستقع بعد ألف عام. فعلى سبيل المثال، ليس بمقدور المقنّن أن يحدّد الموقف العملي مسبقاً من عناوين ومسائل مستقبلية، مثل التعامل المصرفي والتلقيح الاصطناعي، كما لا يسعه أن يعيّن حلولاً مسبقة وأحكاماً جاهزة لقضايا مثل النمو السكّاني، وأوقات الفراغ، وتراكم الثروة والنمو الرأسمالي وما شابه ذلك.

من خصائص الدين الجامع، أنّه يبيّن الأحكام في إطار بنية تستبطن في تكوينها العمومية والشمول، وأنَّ المشرّع في هذا الدين يعرض الأحكام بالصيغة التي يمكن أن تتحوّل فيها إلى مبادئ عامّة وقواعد شاملة، وبالنحو الذي تكون قادرة على الانطباق على مختلف الحالات في الأوضاع المستقبلية.

هـ ـ اتساق أجزاء المنظومة الدينية

لا ريب في أنَّ إحدى ملاكات جامعية الشريعة، هو الاتساق بين أجزاء الأحكام والانسجام في ما بينها. فإذا لم يُقِم من يمارس عملية

الاستنباط من القرآن، ضرباً من التواؤم بين المكوّنات والأحكام، أو لم يلتفت إلى هذا المبدأ، فإنَّ ذلك ينمّ عن جهله وعدم معرفته الكاملة بالصيغة الكلّية العامّة للأحكام.

وعلى أية حال، إن الشريعة الجامعة والكاملة، هي التي تقيم ضرباً من الانسجام والتوافق بين أحكامها المختلفة، وتراعي التوازن في المسائل الاجتماعية والفردية المختلفة بين الأبعاد المادية والمعنوية. فإذا ما انطوى دين من الأديان في جزء من أجزائه على أحكام تذمّ الانتفاع من الدنيا وتقدح التمتّع المادّي (وليس حبّ الدنيا وعبادتها)، فإنَّ مثل هذا الدين سيعوّق التنمية الاقتصادية ويعدّ مانعاً عن الرقي والتقدّم. على ضوء هذا المبنى، لا يسع الإنسان أن يؤمن بالتقدّم الاقتصادي من جهة، وأن يؤمن، في الوقت ذاته، بأنَّ الدين يمنع الانتفاع بالمتع الدنيوية.

وفي مثال آخر، ليس بمقدور الإنسان أن يزعم أنَّ الدين ينطوي على التنمية السياسية ويؤمن بدور للأمّة على هذا الصعيد، ثمَّ ينكر، في الوقت ذاته، الحرّية السياسية وحرّية الفكر. الحقيقة إنَّ هذه المفارقات تطرح إشكالية بين الأحكام والرؤية الكونية؛ فإذا ما آمن الدين بعقيدة الجبر، فلا يسعه الترغيب بإنفاق الجهود في سبيل المعيشة؛ لأنَّ من لوازم عقيدة الجبر أنَّ الرزق والمعيشة بيد الله، ولا أثر لجهد الإنسان في حركته الاقتصادية. كذلك إذا آمن دين ما بالمصير بمفهومه الخرافي، فلا يسعه أن يحثّ الناس على مكافحة الظلم ويطلب منهم مواجهة العدوان.

على هذا الضوء، إذا لم يكن التوافق بين أجزاء الدين ومنهاج الشريعة على النحو الذي يوفّر التوافق والانسجام في أجزاء الحكم، فستكون هذه الشريعة ناقصة، ويضطرب حبلها، وتتورط بالتناقض وبمشكلات أخرى. هذا النوع من المعيار ضروري حتّى لاستنباط الحكم والتوفّر على المعرفة الصحيحة لأجزاء الدين.

و ـ الاستيعاب والشمول:

لا ريب في أنَّ الاستيعاب والشمول هما من أبعاد الجامعية وملاكات تشخيص الشريعة المحيطة الجامعة؛ وذلك بالمعنى الذي يفيد أنَّ أحكام هذه الشريعة ومقرّراتها لم تقتصر على بُعد واحد من حاجيات الإنسان، وإنّما توفّرت على تغطية احتياجاته ومتطلباته من جميع الأبعاد والجهات.

صحيح أنَّ المهمّة الأساسية للدين تنصبّ على الأبعاد المعنوية للإنسان واحتياجاته الماورائية، وهو يهدف بذلك إلى إعمار آخرته؛ لكن الصحيح، أيضاً، أنَّ هذا الدين سيصاب بالتناقضات، وتترافق مسيرته العملية بالإخفاقات، ويتعذّر تطبيق أحكامه ويكون مصيره الفشل، إذا ما اقتصر على هذا البعد وحده في تحقيق سعادة الإنسان، أو أهمل في وضع أحكامه العبادية المتطلّبات الناسوتية والإملاءات الطبيعية للإنسان.

وفي الوقت نفسه، فإن الدين لن يتّسم بالجامعية والشمول، إذا ما اقتصر على الأبعاد الفردية وحدها وأهمل الأبعاد الاجتماعية. فإذا ما كان القرآن يركّز على العلاقات الاجتماعية، والعدالة الاجتماعية، والقيام بالقسط، ومواجهة الفقر والظلم، وبسط الأمن والاستقرار وعشرات المسائل الاجتماعية والإنسانية؛ فذلك لأنَّ تحقّق الإيمان، وتفتح آفاقه، وترسخه، واستقراره ودوامه، كلها ترتبط بهذه العوامل الاجتماعية والإنسانية. وفي المقابل، إذا أهمل القرآن العناية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود والقصاص، والجهاد، وتغاضى عن النظام الديني والكثير من المطالب التي يتوقّف عليها تحقّق الأمن والاستقرار وبسط العدالة والحرية والازدهار، فسيخفق في أهدافه المعنوية السامية أيضاً، ولا يجد الأرضية المناسبة للتحقّق عملياً، ومن ثمَّ إذا لم يركّز الدين على هذه الأبعاد فلن يتوفّر على صفة الشمول وخصلة الاستيعاب.

ز ـ العقلانية:

من ملاكات الجامعية عناية الشريعة بالسبل العقلانية، وانتفاعها من العرف والتجربة البشرية. إنَّ تبعية الشريعة للملاكات الواقعية، والمصالح والمفاسد، وتشريع الدين على أساس المصالح والمفاسد العقلائية، هي كلّها دليل على العلاقة الوثيقة بين الشريعة والعقل. وعندما يحظى العقل بموقع رفيع بين المنتمين إلى ذلك الدين، سيكون الدين خالداً ويتّسم بالشمول والجامعية. وحيث يُعنى القرآن في الكثير من أحكامه بفوائد الأحكام ومعطياتها وما تستبطنه من حِكَم، ففي ذلك دليل على عقلانية أحكامه.

من الطبيعي أنَّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وقاعدة الملازمة بين العقل والشرع، يؤديان إلى تحرّر الأحكام من الجمود والقشرية، ويوفّران لعلماء الدين فرصة فهم أحكام القرآن على نحو صحيح، ويسمحان بإيجاد تحوّل في المسار الفقهي على أساس مواكبة التحوّلات الجديدة ومتطلّبات العصر، ومن خلال رعاية الأصول والمبادئ العامّة واستخدام العقل.

هكذا تنتهي الحصيلة إلى أن العقلانية هي إحدى ملاكات الجامعية. فالقرآن يولي أهميّة فائقة للعقل والتدبّر وفهم المعاني، إلى الحدّ الذي عرض إلى جوار الكتاب الكريم مصدراً آخر عنوانه العقل. فللعقل دوره الذي ينهض به كنور وسراج في فهم النصوص، وله بالإضافة إلى ذلك، موقعه الخاص ودوره الذي يمارسه من خلال عنوان «المستقلات العقلية»؛ إذ ينهض بتشخيص ما ينبغي فعله [الأوامر] وما لا ينبغي [النواهي] بحث إذا جاءت تلك الأوامر والنواهي من قبل الشرع، فستكون بمنزلة الإرشاد لحكم العقل.

تبقى نقطة ترتبط بطبيعة عودتنا إلى العقل، وهي: أننا عندما نرجع

إلى العقل في المواضع التي نعود فيها إليه، لا نرجع إلى مصدر ديني مباشر، لكن مادام الشرع نفسه قد أيّد العودة إلى هذه الهبة الربانية والمصدر الإلهي، وهو الذي حثّنا على الرجوع إليها، فعندئذ نكون في عودتنا إلى العقل قد رجعنا إلى مصدر في المنظومة الدينية ذاتها، وإلى جزء من مكوّناتها.

فما تعنيه جامعية القرآن في هذا السياق، هو إرجاعنا في تأمين الاحتياجات وتوفير الحلول المطلوبة للمشكلات إلى المصادر الخاصّة التي تفي بذلك. وهذه، بالحقيقة، هي خصيصة الدين الواقعي، فالدين الواقعي هو الذي يعمل بهذه الطريقة ويحيل إلى مصادر خاصّة تتناسب مع احتياجاتنا، سواء أكانت هذه الاحتياجات دينية أم غير دينية، ودائمة أم لا.

على ضوء ذلك كلّه نفهم، إذا كان للعقل والتجربة والعرف موقعها الخاص في الشريعة، فمعنى ذلك أنَّ هذه الشريعة شاملة ومحيطة وجامعة في أحكامها.

مدخل إلى التَّأويل الصُّوفي للقرآن

الشَّيخ خنجر حميَّة

مدخل إلى التَّأويل الصُّوفي للقرآن

خنجر حمية

أ ـ التَّأويل وموقعه بين مناهج التفسير

التَّفسير القرآني، بدايات ومناهج:

لم يكن تباين الآراء في شأن فهم النص القرآني وليد تطور على مستوى الذهنية والثقافة في الفكر الإسلامي، ناتج عن اختلاط العرب بالفكر الدخيل، بل وُجِد مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ، عندما حاول المسلمون إزاء كثيرٍ من المشكلات المستجدة التي واجهتهم، على مستوى الحياة أو العقيدة، إيجاد ما يرشد إلى الحل في النص القرآني نفسه، ولقد تعمّق هذا الاختلاف وترسخ بعد ذلك، عندما تطور الوعي والثقافة. ولاشك في أنّ الفكر الدخيل أسهم في بلورة مثل هذا التباين والتعارض، وتمتينه[1]. على أن هذين الأمرين: التعدد والتباين لم يكونا ممكنين، لو لم يكن النص نفسه يحمل بذور قابلية وجوه فهم كثيرة متعددة، بل متباينة أحياناً، أسهم في ذلك أيضاً تفاوت العقليّات، وتباين

(1) عن تطور الفهم، أنظر: السيد زغلول، شحات: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ط2، الإسكندرية، 1397هـ، ص 110-111.

القدرات، واختلاف القابليات[1]. ولا ريب في أنَّ النبيﷺ كان أوَّل من فسَّر القرآن، وبيّن مقاصده، وحدّد معانيه وأوضح ناسخه ومنسوخه[2]. وكان لمثل هذا الأمر تأثير كبير في شيوع التفسير بالأثر، في ما بعد عند الصحابة والتابعين، وهو ما عُرِف بأسباب النزول، ثم صار التفسير بالمأثور مذهباً[3]، يعتمده جماعة لا يخرجون عليه، ولا يلجأون إلى غيره من مناهج التفسير، ولا يجتهدون في بيان معنى من غير أصل، ويتوقفون فيما لا طائل تحته، ولا فائدة من معرفته، ما لم يَرِد فيه نقل صحيح.

والخلاف، في هذا النوع في ما قليل ناشئ عن اختلاف دلالات الألفاظ عند خفاء القرينة[4]، لكن لم يقف جهد المشتغلين على القرآن

---

(1) غولد تسيهر، أ.، مذاهب التفسير الإسلامي، تح عبد الحليم النجار، القاهرة 1955م، ص 80. وقارن: ابن قتيبة الدينوري، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، القاهرة: مط السعادة، 1949هـ. ص8.

(2) يلاحظ: الإسفرايني، عماد الدين، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، فيلم محفوظ في المكتبة المركزية جامعة طهران، رقم 864، ورقة 16. و38.

(3) قال ابن تيمية: «إن النبي بيّن لأصحابه معاني القرآن، كما بيّن لهم ألفاظه: فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يتناول هذا وذلك (اللفظ والمعنى)، وقال السلمي (التابعي المتوفى سنة 27هـ، وهو غير الصوفي): «حدثنا الذين كانوا يُقْرئوننا القرآن، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبيﷺ، عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل»، الخ. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ط3، القاهرة 1297هـ، ص 5. وقارن: م.ن، تح عدنان زرزور، ط2، بيروت 1972، ص 35. وأنظر أيضاً في ذلك: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، قم، بيدار- عزيزي، 1411هـ، ج2، ص 176. وخالف في ما قاله ابن تيمية كثير، فقالوا: إن النبيﷺ، لم يبين منه إلا القليل، م.ن، ج1، ص 3-4. «وأن من اقتصر على المنقول فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه»، الأصفهاني، أبو الفرج، مقدمة التفسير، القاهرة، 1329هـ، ص 422-423، وقارن: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت دار المعرفة، 1972م، ج1، ص 15.

(4) الإتقان، ج2، ص 177. وقارن: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تح محمود =

عند حدود التفسير بالأثر، بل راح يعادُ النظر في النص، على ضوء ما استجد من أفكار، وما طرأ من مشكلات، وما شاع من ثقافات. وأثار ذلك حفيظة كثير من الأتقياء، ودفعهم إلى النظر بريبة وتوجس إلى كل جهد تفسيري لا ينطلق من الأثر، ولا يتّخذ منه مستنداً في وجوه المعاني التي يستخرجها[1]. ولعل الأهمية التي يحتلها النص القرآني في حياة المسلمين، وفي وجدانهم، باعتباره نصاً مقدساً، يضمن ببقائه بقاء الشريعة والأمة، ويحفظ وجودهما واستمرارهما، دفع إلى التمسك به، والمبالغة في حفظه، وفهمه، واستنطاقه، واستجلاء معانيه، وانعكس التطور في الحياة العامة للمسلمين تطوراً في فهمه، وتدرجاً في استخراج مقاصده[2].

ولست أوافق هنا غولدتسيهر على أنّ أوّل دواعي التفسير هو خصوصية الخط العربي، باعتبار ما كان يحتمله اللفظ غير المعجم، ولا المنقوط من المعاني، وقابليته للقراءات المختلفة[3]؛ إذ نزعم أنّ التفسير نشأ والعربية مازالت سليقة لم تفسد، ولم يكن صاحب السليقة يحتاج في مقام فهم مداليل الألفاظ غير المنقوطة ولا المعربة إلى تفسير بهذا المعنى، كان يدرك بسليقته ـ من خلال السياق العام للكلام ـ طبيعة المعاني المقصودة، وخصوص الألفاظ المستعملة. كيف، وقد كانت

= شاكر، مصر: دار النشر للجامعات المصرية، 1998، ج1، ص 74-75. وانظر نماذج لتفسير الصحابة في: السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة 1861م، ج6، ص 317. وعن مصادر تفسيرهم، انظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ط2، القاهرة، 1396هـ، ج1، ص 37، وما بعدها. والطبري، جامع البيان، ج 14، ص 304.

(1) غولد تسيهر، مذاهب التفسير، ص 73-80.

(2) عن وجه الحاجة إلى التفسير، أنظر: الإتقان، ج4، ص 196، ويرى أن من دواعيه الابتعاد عن عصر النص.

(3) غولدتسيهر، مذاهب التفسير، ص 8.

العربية في الجاهلية لغة التفاهم والتخاطب، عبّروا بها عن رفيع مقاصدهم وجليل مآربهم، بلا لبس ولا غموض، ولم يكن للإعجام أثر في العربية إذ ذاك، والإعجام كما هو معروف، تمّ بعد فساد السليقة، محافظة على قانون اللغة وسلامة البيان بالكتابة، وصوناً للمضامين الأصلية للكلمات، وتجنُّباً للتحريف والتصحيف. هذا، وقد أخذت التوجُّهات السياسية اللاحقة، والآراء المتفاوتة في العقيدة تُوجِّه التفسير في ما بعد، فنشأت بواكير التفسير بالرأي، قبل أن تصبح مذهباً تندرج ضمنه مناهج، وصار الجهد الحقيقي للمفسر جهداً تسويغيّاً، يُتَّخذ فيه القرآن سنداً، وحجَّة لرأي قد اعتُقِد سلفاً، ولم يعد المفسِّر مهتماً بالسياق العام للنص، فغابت الموضوعية والتجرد، ثم نشأت في التفسير تيّارات تعدّدت بتعدد المدارس والمذاهب العقدية والسياسية.

ولم يعتن الصحابة، أول أمرهم، بتدوين التفسير، كما لم يعتنوا بتدوين الحديث، ولما بدأ التدوين في أواخر عهد بني أمية شكّل التفسير باباً من الأبواب التي يشملها تدوين الحديث. ثم أصبح، في ما بعد، علماً مستقلاً، ووُضِع لكل آية تفسير، ورُتِّب ذلك على ترتيب المصحف[1]. ولقد درج هؤلاء الباحثون على تقسيم التفسير، إلى تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي، واشتمل الأخير على مناهج وتيارات كثيرة، تلوَّنت بثقافات المفسرين. وترجَّح هذا النوع بين مقبول وجائز، ومذموم محرم، ويحسن هنا الحديث باختصار عن كلا قسمي التفسير هذين.

التفسير بالمأثور:

وهو أوَّل أنواع التفسير ظهوراً[2]، وسيشمل ما جاء في القرآن نفسه

---

(1) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص140-142.

(2) السيد خليل، نشأة التفسير في القرآن والكتب المقدسة، ط1، القاهرة، 1373هـ، ص 43 و45.

من تفسير الآيات بعضها ببعض[1]، وما نقل عن الرسول والصحابة والتابعين[2]، اختُلِف في الأخير فزعم بعض أنه من المأثور، وآخرون أنه من الرأي[3]. وأكثر المفسِّرين على الأول[4]. ولقد توسع المفسِّرون بالمأثور في إيراد القصص النبوي، وقصص الأمم، وهدفهم من ذلك التنبيه والموعظة لا التاريخ، والتنبيه على سنّة اللّه في الاجتماع لا تفصيل القول[5]، ويعلِّل ابن خلدون قبول ذلك بقوله: «غلبت على العرب البداوة والأمية، وكانوا يتشوَّقون إلى معرفة ما تتشوَّق إليه النّفوس البشرية من البحث في أسباب المكونات وبدء الخلق وأسرار الوجود.. وأنّ هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام والعقائد، فوقع فيها التساهل،

---

(1) أخرج أحمد بن حنبل والترمذي في بيان قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٖ صَدِيدٖ * يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ﴾ (إبراهيم/ 16)، عن النبي أنه قال: «يقرب إلى فيه فيكرهه، فإذا دني منه شوي وجهه، ووقعت فروة رأسه، وقطعت أمعاؤه»، لقوله تعالى: ﴿وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمٗا فَقَطَّعَ أَمۡعَآءَهُمۡ﴾ وقوله: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ﴾ (محمد/ 5 والكهف/ 29). ابن حنبل، أحمد، المسند، القاهرة: مط الميمنية، 1313هـ، ج5، ص 265. وقارن: الترمذي، السنن، القاهرة، 1384هـ، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة شراب أهل النار. وقارن: الإتقان، ج4، ص 265. ولاحظ فهم علي عليه السلام لقوله: «وفصاله في عامين» على ضوء «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط3، القاهرة: مط الاستقامة، 1373هـ، ج10، ص 478. وروي عن علي عليه السلام أنه قال: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»، نهج البلاغة، تح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، د.ت. ج2، ص 17. ويقول الزمخشري: «أسدّ المعاني ما دل عليه القرآن». أنظر: الكشاف، القاهرة: مط العامرة، 1301هـ، ج2، ص193.

(2) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 152.

(3) فودة، محمد بسيوني، التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية، القاهرة: مط الأمانة، 1397هـ، ص 21.

(4) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 152.

(5) الشرباصي، أحمد، قصة التفسير، ط2، بيروت: دار الجيل، 1378هـ، ص 40.

وكثرة النقل عن عامة أهل التوراة[1]. وكان ديدن المتأخرين من المفسرين بالمأثور حذف الأسانيد، كما فعل السيوطي في الدر المنثور وكذا الطبري[2]. وكان الهدف من ذلك توخي الإيجاز، واستمر عليه المتأخرون كالبغوي الفراء(150هـ)، وابن كثير(774هـ). وقد بيَّن السيوطي الهدف من ذلك فقال: «فلما ألَّفت ترجمان القرآن.. وتم بحمد الله في مجلدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب.. رأيت قصور أكثر الهمم عن تحصيله ورغبتهم في الاقتصار على متون الأحاديث دون الأسانيد وتطويلها، فلخصت منه هذا المختصر مقتصراً فيه على متن الأثر [3]».

التفسير بالرأي:

قلنا: إن للتفسير بالرأي مناهج كثيرة، بعضها مقبول، وبعضها غير مقبول، ومن أمثلة هذا النوع ومناهجه المنهج اللغوي، والمنهج الفلسفي، والصوفي، والباطني، والعقدي، والفقهي، وسوف نتحدث عن بعضها بإيجاز واختصار. والرأي في اللغة والاعتقاد والقياس والاجتهاد[4]، والمراد منه اصطلاحاً تفسير القرآن بالاجتهاد، ونفترض، كما يرى كثيرون، أن التفسير بالرأي وُجد في عصر التابعين بوصفه مذهباً. وثمة من يدَّعي أن الصحابة مارسوه في زمن النبي ﷺ وتحت نظره، وهو رأي فيه كثير من المبالغة[5]. وظنَّنا أن مذهباً كهذا بالرغم من

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط4، بيروت: دار القلم 1986م، ص 439.
(2) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 157.
(3) السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص 12، المقدمة.
(4) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصر: بولاق، 1301هـ (فصل الراء، باب الواو والياء)، ج4، ص 333.
(5) أنظر: السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية، ص 81.

شيوعه، كان مستكرهاً مستقبحاً عند أجلاَّء التابعين، وكان منهياً عنه في عهد ما قبل المائة الثانية للهجرة. . استناداً إلى قول النبيﷺ : «من قال برأيه في القرآن فقد أخطأ»[1]. والذين أجازوه قسَّموه إلى جائز، وهو ما روعيت فيه ضوابط محددة ذكروها في شرائط المفسر، وغير جائز، وهو ما لم تراع فيه هذه الضوابط[2]. . أما مناهجه بإيجاز، فهي:

المنهج الفلسفي: نشأ هذا المنهج التفسيري، نتيجة اتصال المسلمين بالثقافات الوافدة، خصوصاً اليونانية، ونشوء حركة الترجمة والنقل. وكان يهدف إلى التوفيق بين ظواهر الكتاب، وبين الوافد من الأفكار والثقافات[3].

المنهج اللغوي: لم يكن من الممكن لمنهج لغوي أن يظهر في تيار التفسير بالرأي، إلاّ على ضوء التطور في العلوم المرتبطة باللغة وتقنينها، وكان الطابع الأساس المميّز لهذا المنهج استخلاص معاني القرآن في ضوء الاستعمال اللغوي؛ إذ يرى أصحابه أنّ النص القرآني بالإضافة إلى كونه نصّاً دينياً، هو أيضاً نص أدبي معجز، فاستُبعدِت عند ذلك المعاني التي لا يساعد عليها التركيب اللغوي والاستعمال. وقد صنِّفت على ضوء هذا المنهج مصنفات، وتفرّغ له علماء كبار وأدباء كثر، منهم: أبو عبيدة (210هـ)، والفرّاء (207هـ)، وثعلب(291هـ)، وغيرهم كثير[4]، ويروى

(1) سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب الذي يفسر القرآن برأيه.

(2) أنظر في شأنها: الإتقان، ج4، ص 200-227.

(3) السيد زغلول: الاتجاهات الفكرية، ص 301، وص 317. قارن: نشأة التفسير، ص 55-56. وحول نموذج للتفسير الفلسفي أنظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، القاهرة، 1323هـ، ص 7. و 36-39.

(4) أبو عبيدة: إعجاز القرآن، تح فؤاد سزكين، القاهرة: دار الفكر العربي، 1970م، ج1(مقدمة المحقق)، ص 19 و 198 و 244، وقارن: السيد خليل، دراسات في القرآن، القاهرة: دار المعارف، 1972، ص70.

عن ابن عباس[1] ما يشير إلى حثه على استخدام اللغة في فهم غريب القرآن، واللجوء في بيان ذلك إلى الشعر، وهو الذي استظهره السيوطي من قول النبيﷺ: «أعربوا القرآن، والتمسوا غرائبه»[2].

المنهج العقدي: وهو من جملة ما يدخل تحت التفسير بالرأي، وقد أسهم في نشوئه وظهوره، بروز التيارات الكلامية والفرق؛ حيث بادرت كل فرقة إلى الاستفادة من القرآن لدعم آرائها، فأطلق العنان للعقل[3] وأحكامه. تصدر المعتزلة هذا الاتجاه[4]، فاستخدموا في التفسير ما عرف بمبدأ السياق، وقصدوا به التفسير بكل ما يكشف اللفظ من دوالٍّ لفظية وحالية كالظروف والملابسات، أو عقلية[5]، وكانوا أول من حاول تطويع النص واستغلاله عقلياً ـ لغرض كلامي(عقدي) ـ وقد أُثِرَ عنهم تفاسير عدة تنتهج المنهج نفسه، كتفسير عبد الرحمن بن كيسان (240هـ) والجُبَّائي(أبو علي)(303هـ)، والبلخي(319هـ)، والروماني

(384هـ)، ولم يبق من ذلك شيء. وما بقي لنا، أنموذجاً كاملاً، للتفسير العقدي، هو «الكشاف»[6] ولقد أسهم الاعتزال في نشوء تيار مضاد هو الأشعرية، الذي استخدم المنهج نفسه على مستوى

---

(1) راجع في شأنه: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب، 1353هـ، ج1، ص 24، وص25. وقارن: الطبري، جامع البيان، ج1، ص 242.

(2) الإتقان، ج2، ص 3. وراجع عن الحديث: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: الرياض: مط النصر، د.ت. كتاب التفسير، سورة حم، وسورة السجدة.

(3) الاتجاهات الفكرية، ص 184.

(4) أنظر عن مبدأ السياق: العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير، دمشق، 1388هـ، ص 71. وأنظر نموذج عند: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 289. والطباطبائي، الميزان، ج10، ص 28-29، ومواضع أخرى.

(5) المرجع نفسه.

(6) الاتجاهات الفكرية، ص 187-188.

التفسير[1]، وأبرز أثر للأشعرية هو تفسير الرازي الشهير المعروف بـ«مفاتيح الغيب والشهود»، ووقف الشيعة موقفاً كلامياً مختلفاً، ثم تطوَّر الأمر، وتشعَّب الفهم، وتعدَّدت الأفكار[2].

المنهج الفقهي: لم يكن يحتاج المسلم في مقام التعرُّف إلى الأحكام التكليفية المرتبطة بحياته ـ في زمن النبي ﷺ ـ إلى أكثر من الرجوع إليه، واستفساره عما يشكل عليه أمره، لكن بعد وفاته واجه المسلمون مشكلة عند محاولة البحث عن الحُكم في النص، قرآناً كان أم سنَّة، ولم يكن هذا البحث خالياً من مخاطر الاختلاف التي أوجبتها ظروف كثيرة، فنشأت مذاهب فقهية، ومدارس وتيارات بالغت في تقنين قواعد الفهم والاستنباط، وتعصّب كل مذهب لآرائه وقواعده، وتنوّع التفسير للآيات المرتبطة بالأحكام... ونشأت ظاهرة التفاسير المختصة بها وباستخراجها من القرآن، منها: «أحكام القرآن» للجصّاص الحنفي(370هـ)، و«أحكام القرآن» لأبي بكر العربي المالكي(543هـ)، و«أحكام القرآن» لأبي الحسن الطبري الشافعي، «وكنز العرفان» للسيوري الإمامي (القرن 8)، وغيرها كثير[3].

ب ـ التأويل الصُّوفي (الإشارة والرمز)

معناه وموقعه بين مناهج التفسير:

يندرج التفسير الصوفي ضمن التفسير بالرأي، وهو من أوضح مصاديقه وأبرزها، ولتميُّزه وبلحاظ طبيعته يطلق عليه عنوان التأويل، وهو الاسم الذي ارتضاه الصوفية لجهدهم التفسيري، ولعلَّه ألصق بهذا

---

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط7، القاهرة: دار المعارف، 1977م، ج1، ص 229-241 و 265.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 265.

(3) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص 432-437.

الجهد وأدلُّ عليه من لفظ التفسير بمعناه الاصطلاحي، ولقد بلغ التَّأويل، بوصفه مذهباً أوجَه في التصوف، وصار مدرسة وطريقة في النظر إلى القرآن، واحتل مكانه بين مناهج التفسير الأخرى، أما طبيعته وحقيقته على الإجمال، فهي: «أنه طريقة في أخذ النص من حيث وقعه في النفس، ومن حيث إيحاءاته الروحية في تجربة الإيمان العميق»[1] وبلغ هذا المذهب نضجه مع ابن عربي (593هـ) ومدرسته، ويعدّ التفسير المنسوب إليه[2] نمأوذجاً هنا، إنه يشرح قوله تعالى مثلاً: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾، بقوله: «بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات، لا يلتقيان في الوجود الإنساني، والبرزخ الذي بينهما هو النفس الحيوانية.. ولا يبغيان، أي لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا الجسد يجسد الروح ويجعله مادياً»[3]. وكان الصوفي يبذل جهده في صرف الآية عن ظاهرها لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر في بعض الأحوال[4]. واستندوا في تسويغ مذهبهم إلى ما ورد في القرآن من حث على التدبُّر والبحث، وإلى ما قاله الرسول ﷺ: «لكل آية ظهر وبطن،

---

(1) زيعور، علي، حقائق التفسير القرآني، ط1، بيروت: عز الدين، 1993م، ص 53.

(2) هو في الواقع من تصنيف عبد الرّزّاق الكاشاني، تلميذ ابن عربي، صرح الآملي بذلك في المحيط الأعظم، ورقة 307، مثلاً وهو هنا سبّاق.

(3) ابن عربي، محيي الدين، تفسير القرآن، بيروت، دار الأندلس، 1978م، ج2، ص 280. وقارن: التفسير والمفسرون، ج3، ص 7 و 8 ويلاحظ حول تفسير الصوفية: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة (د.ت.) ج2، ص 170-171.

(4) الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: مط الفنية، د.ت.ج 2، ص 78. وقارن: القطان منّاع، مباحث في علوم القرآن، ط7، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م، ص 357. ويلاحظ سورة الرحمن، آية 19.

ولكل حرفٍ حدّ ومطلع»[1]، ولم يكن التأويل مرفوضاً مذموماً بأكمله، وإن كان كثير من أئمة السلف يفترضون أنَّ الصُّوفي إنّما يحاول تأييد آرائه بالقرآن، وباللجوء إلى تفسيره تفسيراً باطنياً واستخراج معانٍ لا يحتملها النص بحسب قانون اللغة العام. والمقبول منه هو ما كان استنباطاً حسناً يوافق مقتضى ظاهر العربية، ويشهد بصحته شاهد من غير معارض، وإلاّ فإنْ أوغل في الإشارة الخفية من غير مستند كان ضرباً من التجهيل[2]. وعبّر ابن القيِّم بصراحة عن شروط قبول تأويل كهذا فقال: «وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول، تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف، وتفسير على الإشارة، وهو الذي ينحو إليه أكثر الصوفية، وهذا لا بأس به بأربعة شروط، ألاّ يناقض معنى الآية (أي في ظاهرها)، وأن يكون المعنى صحيحاً في نفسه (أي من غير معارض)، وأن يكون في اللفظ إشعار به. وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجاً حسناً»[3]. يظهر منه أنّ المراد بالتفسير المقبول، ما كان من قبيل المجاز أو الاستعارة أو الكناية؛ أي ما كان مبنياً على نظام اللغة[4]، والمراد بقوله: «بأن يكون في اللفظ إشعار به» هو القرينة، ويكون المراد بالارتباط، المناسبة المصحِّحة لاستعمال اللفظ في معنى مجازي. ويصبح حينها المراد بالتفسير

---

(1) الشاطبي، أبو اسحق، الموافقات، تح محمد عبد الله دراز، القاهرة 1388هـ، ج3، ص 382. والألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، القاهرة: مط المنيرية، د.ت. ج1، ص 340.

(2) الإتقان، ج4، ص 224. ومباحث في علوم القرآن، ص 375.

(3) أنظر أنموذجاً للتفسير المذموم عند: النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح إبراهيم عوض، القاهرة: مط الحلبي، 1962م، ج1، ص 384، وقارن: مباحث في علوم القرآن، ص 358.

(4) حقائق التفسير القرآني، ص 48. وقارن Corbin H. En Islam Iranian V1, P. 152

المذمـــوم هو ما لم يكن قائماً على ذلك، وظني أن تأويلاً بالمعنى الذي يحدِّده ابن القيم لم يكن حكراً على الصوفية، بل ليس هو المراد من إطلاق لفظ التأويل بحسب اصطلاحهم؛ إذ إنذَ التأويل عندهم ڤو استكناه النص، واستبطانه والدخول إلى جوّانيته، والغوص على خفاياه واستجلاء أسراره ومعانيه، بوساطة إشارات خفية لا تنكشف إلاّ للخواص من الموحِّدين، ولا تساعد على ظهورها قوانين الألفاظ، ولا يطَّلع عليها إلاّ الراسخون من أهل الله. ولا مجال في التأويل الصوفي لدوال لفظية أو قرائن، ولا محل للمجاز أو الكناية، فإنَّ ذلك كله يندرج عند الصوفي ضمن التفسير بالظاهر، وهم يرون أن الفهم طبقاً لقانون المجاز، أو الكناية، ليس بحاجة إلى أكثر من المعرفة بعلوم اللغة وأساليبها، والإحاطة بطرائق التعبير والاستعمال، والإلمام بأسس التراكيب والأوضاع. والمجاز دلالة ثانوية تابعة للحقيقة، بينما يحتاج الفهم عند الصوفي إلى شروط أخرى، وهو يتم استناداً إلى ما ينكشف للصوفي العارف من حقائق لا تُرى إلاّ بالوجدان، ولا تشاهد إلاّ بالانكفاء على الذات وما هو جوّاني. لقد استغرق الصوفية في هذا النمط من التفسير، فاستبعدوا كل تفسير ظاهري[1]، وقالوا إ:ن المقصود بالقرآن هو باطنه من دون ظاهره المعلوم باللغة، وأنّ نسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والتمسك به يؤدي إلى ترك ظاهره[2]، ودللوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فضرب بينهم بسور له بابٌ،

---

(1) الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، تح محمد الوكيل، القاهرة، مط الحلبي، 1357هـ، ج1، ص198. وحول أن المتصوفة هم أهل الباطن، والقيِّمون على التأويل، العارفون بأسرار الكتاب، يلاحظ تحليل: نيكولسون، رينولد آلين، التصوف الإسلامي، تج أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1947م، ص 77.

(2) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفِرَق، تح محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1367هـ، ص 81. وقارن: مناهل العرفان، ج2، ص 74. ثمة كتب كثيرة صنفت وفق هذا المنهج بعضها كتب تفسير بالمعنى الدقيق، وبعضها الآخر تمحور حول بناء هذا المنهج =

باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب﴾[1] وإذا كان موقف السلف من التأويل الذي لا ينفي الظاهر ولا يستبعده متسامحاً بعض الشيء، فهو هنا متشدِّد إلى الغاية، لقد بالغوا في التعريض والذم، فأطلقوا على مثل هذا التفسير (التفسير الباطني) قدحاً، وبغرض الإشارة إلى طبيعته. وذكروا في كتبهم كثيراً من نماذجه في محاولة لإظهار غرابته وخطورته على الشرع، وأصوله، وأحكامه، ومقاصده، وقد خلُصوا إلى أنَّ تفسيراً كهذا، يوجب إبطال العبادات وتفريغها من مضامينها، وإباحة المحرَّمات والمحظورات، وأُلفت كتب في بيان ذلك كله[2]. وهذا الغزالي مثلاً يقول مشنِّعاً متَّهماً: «لمَّا عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنَّة. صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا إبطال الشرع وكل ما ورد من الظواهر في التكاليف، والحشر، والنشر، والأمور الإلهية، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن».

ثم يمثل بأنموذج، فيقول: «فالجنابة عندهم مبادرة المستجيب، بإفشاء سر إليه قبل أن ينال استحقاقه، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك، وأما الزنا، فهو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق

= والتأسيس له. أغرق الإسماعيلية فيه كثيراً وبالغوا. أنظر، على سبيل المثال: القاضي النعمان، أساس التأويل، تح عارف تامر، بيروت، 1960م. والسجستاني، أبو يعقوب، تحفة المستجيبين ضمن «خمس رسائل اسماعيلية»، تح عارف تامر، بيروت 1956. ويُصنَّف وِفْقَه أيضاً: التدبيرات الإلهية لابن عربي ضمن «ثلاث رسائل "نشرها نيبرج في ليدن بريل 1339هـ.

(1) سورة الحديد، آية 13.

(2) قال السيوطي: «وأما كلام الصوفية في القرآن، فليس بتفسير، قال ابن الصلاح: وجدت عن أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير، فإن كان قد أعتقد أن ذلك تفسير فقد «كفر». قال ابن الصلاح: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً. وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإنه نظير يذكرنا بالنظير، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلباس». الإتقان، ج4، ص 223-224.

معه عهد، والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير حله.. والطوفان طوفان العلم أغرق به المتمسكين بالسنة، والسفينة حرزه (أي نوح) الذي تحصن به من استجاب دعوته..»[1]. ولقد استند أهل التأويل إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]؛من أجل حصر المعرفة الحقيقية بأهل القرآن من الأولياء، وأن ليس لأحد ـ في نفسه ـ حظٌ منه ولا نصيب[3]. يميل هذا التأويل، إلى الداخل ويستغرق فيه ويتخذ من التجربة الروحية مجالاً، ثم يوازن بين الداخل والخارج، ويرسم صورة للعالم الخارجي وللدين، من خلال النفس والباطن. يهتم بالأنا الداخلي أكثر مما يهتم بالخارجي[4]. يرى بعضها أنه كان ضرورة، وردّاً على تحديات واقعية، أو تعبيراً عن ظروف نفسية تجاه الواقع والثقافة والانفتاح على رقعة من التاريخ مديدة. إنه يبني عالماً خيالياً خاصّاً مجرَّداً عن حساب ما هو قائم وواقعي[5]. ويرى هذا البعض أيضاً أن هذا التفسير اتجاه شبه متطرف، يصل إلى أقصى الحدود، ولا يوجد فيه حلّ موضوعي لمشكلة، وليس موضوعياً، ولا مثمراً.. وهو ـ بعد ـ نتاج تاريخي[6] موجود في الأديان جميعها، أنتجته ظروف موضوعية وذاتية معاً[7].

---

(1) الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، 1383هـ، ص 55 و 57.

(2) سورة آل عمران، آية 7.

(3) أساس التأويل، ص 134-135. وأنظر مثلاً فهمهم للشجرة الملعونة، بوصفها أنموذجاً لفضائح الباطنية، ص 05. وقارن نماذج متعددة من هذا التأويل عند: ابن تيمية، منهاج السنة، تح محمد رشاد سالم، ج2، ص 90.

(4) حقائق التفسير القرآني، ط زيعور، ص 60. وقارن .Corbin, en Islam.. V1, P153

(5) حقائق التفسير، ص 60. وقارن ..Corbin, en Islam.. V1, p153

(6) حقائق التفسير، ط زيعور، ص 56-57.

(7) عن فكرة أنَّ الموقف العرفاني موقف هروب من العالم، وأنه ناتج عن القلق والخيبة، وأنّ الصوفي يرى نفسه غريباً يراجع: الجابري، بنية العقل العربي، ص 256-259. وهو ينقل عن: .Hutin, les gnostiques, P83, et, Puech, en quete de la gnose

بدايات التَّأويل . . وتطوُّراته :

ليس من الصعب تحديد بدايات التفسير الصوفي للقرآن، فهو قد تزامن بالفعل مع نشوء التصوف الإسلامي نفسه، بوصفه طريقةً في الزهد، والأخلاقيات، والأدبيات، والفضائل، موقفاً من العقل وطرائقه، ودعوةً للتوجه إلى الدَّاخل والجُوَّاني، ونظراً في أحوال النفس ومقاماتها، تربيةً للروح، وانخراطاً في صنع إنسان قادرٍ غير منسحق متجاوز لمعوِّقات تقدمه وتطوره، طلباً للتشبُّه بالحق والاستغراق فيه[1].

كان التصوُّف، قبل نشوء الطُّرق والمدارس الكبرى، والتيارات التنظيرية الممنهجة بدقة، عبر طرائق عقلية، وقبل أن يصير تنظيراً، تنظيماً للسلوك والحياة والطقوس الدينية[2]. كان عملياً وممارسة للقيم، ومن ثم تطور، واغتنى، وتعمَّق، وتعقَّد، ثم تغلغل في نمط التفكير، وفي الوعي الإسلاميين عموماً[3].

ولاشك في أن الصوفي ترعرع في أحضان الشريعة[4] يبحث فيها عما هو أخلاق، وعما يحدد ضوابط السلوك المتزن والقيم، وهذا الانسجام مع النص نوعٌ من أنواع التعاطي مع النصوص الدينية عامٌّ وقديم، كان الهدف منه الارتفاع بالنظر والسلوك صوب المتعالي، وصقل الذات والفكر، من خلال منظومة قيميةٍ، وآدابية. لقد كان مفهوم

---

(1) زيعور، حقائق التفسير القرآني، ص 65.

(2) م. ن، ص 30.

(3) م. ن. ، ص 33.

(4) يبقى التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى عطاء إسلامياً، ومعالجاً لمشاكل ترتبط بحياة المسلم وسلوكه وبنائه الأخلاقي أولاً وبالذات، أنظر: Massignon, L. Essai sur les origines du lexiques technique de la mystique musulmane, Paris: Vrin, 1954, p84, et P116. . إنطلق التصوف من الانكباب على القرآن.

الحياة هنا مفهوماً زهدياً يقوم على التقوى، والتقشُّف، ونبذ الحياة الدنيا[1]، ومحاسبة النفس والتأمل والخضوع للإرادة الإلهية، خضوعاً ينتهي إلى الرِّضا الدَّاخلي التَّام، ويفضي إلى وفاق بين الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية، لكن التصوُّف لم يبق مفهوماً عاماً عن الحياة، لقد راح يتشكل تياراً روحياً، أخذ يبني أسسه الكبرى التي سوف تبقى مركزية ومؤثرة في كل مراحل تطوره اللاحق، وراحت شخصياته الكبرى تتركز في حواضر الثقافة ومراكزها. مع رابعة نشأت فكرة الحب الإلهي مثلاً،

---

(1) لاحظ نماذج للأتقياء الأوائل في: Anawati, et Gardet, Mystique Musulman, Paris, 1960, P123 وهو يقارن هنا بين قصة زهده، وقصة بوذا فراجع وتأمل. ويقارن: Zaehner. R.C. Hindy and Mustim mysticisme. London, 1960, P106.. وفيه مناقشة هامة لجولد تسيهر. ولاحظ عن إبراهيم نفسه صفحات طويلة في: العطار، فريد الدين تذكرة الأولياء، تح نيكلسون، ليدن: بريل 1907م، ص 85-106. ولاحظ عن الحسن البصري: Essai,P 168. وعن البسطامي لاحظ: زرين كوب، عبد الحسين، جستجو در تصوف إيران، ط4، طهران: أمير كبير، 1369هـ.ش.، ص 35. وعن تلمذته عند الصادق عليه السلام وأخذه عنه، راجع: تذكرة الأولياء، ج1، ص 136. وعن آرائه أنظر: : Zaehner, Hindy, P23, and P76.. وقارن: essai, P 246-278 وعن البسطامي أيضاً يلاحظ يغمائي، إقبال، عارف نامه بايزيد بسطامي، ط2، طهران توس 1367ش. وهناك معلومات قيمة عن الحسن البصري كمتصوف في: الكلاباذي، محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح آرثر آربري مصر 1352هـ. وأيضاً: الذهبي محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، 591م. ج1، ص 71. ونيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 7. ويلاحظ حول عبدك الصوفي: تصوف در إسلام، ص 42. والملطي، محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1949م. ص 91. وأيضاً Massignon, L. Recueil des textes inedits concernants lehistoire de la mustique en pays dislam, Paris 1929, P10 - 11..

وعن جابر بن حيان يلاحظ: حتي، فيليب، تاريخ العرب المطول، بيروت، 1950م، ج2. ص 22. وأيضاً: ابن النديم، الفهرست، ط القاهرة 1348هـ، ص 499. وعن أبي هاشم الكوفي: معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، ط طهران، 1319ش، ج1، ص 101.

بعد أن كانت الفكرة شوقاً لا تعدوه[1]. ومن البصرة إلى بغداد يشتد عود هذا الوليد وينمو على أيدي كثيرين، سيكونون دعائم وأسساً له[2].

وسوف يمهد هناك لفكرة الاتحاد التي بدأت مع الحلاج هياماً، وكثرة صخب[3]. لقد بدت الحاجة ملحة للارتفاع فوق صعيد الزهد الذي انطلق منه التصوف، ولم يعد ممكنا هنا في هذه المرحلة تطور فكرة الفناء، التي تشكلت أولى ملامحها مع الجنيد في البقاء عبر الفناء، أو محاولة الرجوع إلى الأصل الذي انتفى في الزمان[4]. اتسعت بعد ذلك آفاق التصوف، وتطورت مفاهيمه، ليصل إلى مرحلة البناء الفلسفي

---

(1) حول رابعة أنظر: .Essai, P194 وقارن: بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، القاهرة، د.ت. ويراجع عن الزهد في البصرة عموماً وبدايات التصوف فيها: ابن الجوزي، جمال الدين، صفوة الصفوة، حيدر آباد، 1355هـ، ج3، ص 124. ويقارن: أبو نعيم، الأصفهاني، حلية الأولياء، القاهرة، 1351هـ، ج2، ص 88. والمناوي، محمد، الكواكب الدرية، القاهرة، 1938م، ج1، ص 102و 128. وأيضاً: Massignon, recueil des textes ولاحظ تطور العشق عند أحمد الغزالي في: رسالة در عشق، طهران: فرهنك إيران زمين، 1359ش، وعند روزبهان في عبهر العاشقين، ص 14.

(2) كالمحاسبي مثلاً، لاحظ عنه: Essai, P219-228 وقارن: ..Mystique Musulman

(3) لاحظ عن حياته: .Massignon, L. La Passion d'al-Hallaj, Paris 1922, V1, P.55 وأنظر عن علاقته بالغلاة والإسماعيلية: .Ibid, P60-69 et 116 وقارن: الشيبي، مصطفى كامل، الصلة بين التصوف والتشيع، ط2، بغداد، ج1، ص 138. و 369. وط بيروت، ج1، ص 395. ولاحظ حول مقتله: Massignon, L. Akhbar Al-Hallaj, Paris, 1957, P87 وقارن: Massignon, L. La Passion díal-Hallaj, Paris 1922, V1.. وأيضاً: Massignon, L. «etudes sur une courbe personnelle de vie: le cas de hallaj, martur mystique de l'islam in Dieu vivnt, N4, 1954..

(4) أنظر عن الجنيد Massignon, L. La Passion d'al-Hallaj, Paris 1922, V1, وأنظر مجموعة من رسائله المنشورة عند: Abdel-Kader, the life ersonality of Al Junayd, London 1961. وهي مترجمة ومأخوذة من مجموعة رسائله المحفوظة في خزانة شهيد علي باشا رقم 1374، ومجموع الرسائل واحد وعشرون.

مع ابن عربي، ومدرسة وحدة الوجود[1]. ولم يخرج التفسير الصوفي للقرآن عن حدود تصوراتها، كان النظر بادئ الأمر إلى الآيات الدَّالة على معاني الزهد، والتقوى الخ. ولم يكن فهمها يحتاج إلى تكلُّف جهد، فلم يتوسل الصوفي في الغالب آلة للفهم لا تنتمي إلى النص نفسه، ولم يكن يشغل الصوفي حينئذٍ رغبةٌ في وضع تفسير شامل للقرآن، ولم ينقل عنهم أنهم تصدُّوا لهذه المهمة، على أقل تقدير حتى منتصف القرن الثالث، وما نقل عنهم في مجال التفسير، إنما هو شتات أفكار تبعثرت في مصنفاتهم، وفيما أُثِر عنهم من أقوال[2]، وكان الغرض منها تأكيد ضرورة بناء حياة قائمة على التقوى، واعتبار ذلك من أكثر مطالب النص المقدس إلحاحاً، وركناً أساسياً أكد القرآن على أهميته في بناء الإنسان

---

(1) عن ابن عربي أنموذجاً لاحظ: Affifi, A. the Mystical Philosophy of Ibnul: Aarabi, Campridge, 938.. وقارن: الحكيم، سعاد، مقدمة الإسراء إلى مقام الأسرى لابن عربي، ط1، بيروت، دندره للنشر، 1988م. .وحول مؤلفاته لاحظ المصنف المهم: Yahio, O. Histoir et classification de líoeuvre díibnul Arabi, Damas: C.C.F1964. ، ولاشك في قيمة الغزالي هنا وأهميته. يستخرج صورة لرؤيته من: مشكاة الأنوار، تح عفيفي، ومن كتابه الآخر المعارف العقلية، يوجد له نسخة خطية في آستان قدس في مشهد نشر له المحقق الأسباني Cabanelas. D. ملخصاً اعتمد فيه عدة مخطوطات. والملخص في Al-AndalosÁ V1, 1956, p21، وقارن حول ذلك: جستجودر تصوف إيران، ص 100 و 392. ولقد سبقت ابن عربي إرهاصات وعاصرته، وهناك شخصيات كأبي سعيد أبي الخير، يلاحظ حوله: دامادي، محمد أبو سعيد نامه، زندكي نامه أبو سعيد أبو الخير، طهران، : دانشكاه، 1973م. وأيضاً: Ritter. H Abu Said in Encyclopaedia of islam, New Edition. E.J. Lieden: Brill 1960, V2. P. 146 and Meier, F. Abu Said abul-Hair, wirk lichkeit und legende. E.J. leiden: Brill1976..

(2) أنظر: زيعور، مصباح الشريعة، ص 86-87. لاحظ مقارنته بين ما أثر عن الصادقعليه السلام وبين تفسير السلمي، وهو يرى أن تفسير الصادقعليه السلام أقدم تفسير صوفي للقرآن. ولنص المصباح نشرات عدة، منها نشرةجامعة طهران في مجلدين بتحقيق د. أرموي، وشرح عبد الرزاق كيلاني، نقله حسن مصطفوي إلى الفارسية وشرحه، ونشره المجمع الإيراني للفلسفة على أساس أنه للصادقعليه السلام بلا ريب سنة 1360هـ. ش.

المؤمن(التقي). جهد كهذا كان أقرب إلى الموعظة والحكمة، منه إلى التفسير بمعناه الاصطلاحي، إلاّ أنّ العمل هذا اتخذ منحى جديداً، مذ أخذ المتصوفة يتحسَّسون أهمية الاستعانة وضرورتها، بقدسية النص لتسسويغ مذاهبهم وآرائهم، ثم تطور الأمر ليصبح القرآن أساساً في بناء المذهب الصوفي نفسه، فاستجدّت الرّغبة في التعرض للقرآن بالتفسير الشامل، والتشديد على المناحي الوجدانية والشعورية التي يثيرها النص، والمبالغة في التأكيد على الجُوَّاني والانفعالي والنفسي، أو على التجربة الروحية في النصِّ ومن خلاله.

سوف يخدم هذا الجهدالمنهج الصوفي بوصفه تنظيراً أيضاً، فالتأويل الصُّوفي ـ حتى في أوج نضوج التأمل النظري ـ لم ينفصل عن المذهب الصوفي قط ولم يتميَّز، وبقي جزءاً من التنظير للرؤى، والتأملات، والتجارب الروحية.

تشكل تجربة الكاشاني في تفسير القرآن معلماً في هذا الاتجاه من دون أن ننسى إسهامات مدرسة قونية، وتجارب زعيمها بالذات[1] ولقد سبقته إرهاصات ومحاولات لاشك في أهميتها، ولعل انخراط الكاشاني في استكمال مذهب ابن عربي وشرحه وتوضيحه، هو ما دفع إلى الاعتقاد بأنَّ التأويل لابن عربي نفسه، وبقي هذا الاعتقاد سائداً حتَّى زمن قريب، والذي نقطع به، وفاقاً لكثيرين أنه للكاشاني، وإن كان يحمل الطابع العام للرؤية الأعرابية. ولقد شُرِّعَ الباب بعد نشوء مذهب وحدة الوجود ـ بوصفه رؤية نظرية صارمة ـ واسعاً لنزعة كهذه على مستوى

(1) أقصد تفسيره للفاتحة المسمى بإعجاز البيان، ولداود القيصري رسالتان في تأويل القرآن إحداهما بعنوان: تأويلات القرآن، والأخرى بعنوان: رسالة في إيضاح بعض أسرار القرآن، محفوظتان في المكتبة الظاهرية تحت رقم (6824). وله رسالة أخرى في شرح وجهة نظر الكاشاني في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) ألفها عند حضوره درسه إبان إقامته في إيران، وهي محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران تحت رقم 1405.

تفسير القرآن، وصار التأويل الصوفي مقصداً أساسياً وهدفاً، وراح في ما بعد يتخذ صفة القداسية، إنَّ الصُّوفي يعتقد بأنَّه مأمور بفعل كهذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ ما يكشف عنه الصُّوفي، من خلال النظر في القرآن إنما هو نتيجة مشاهدة عيانية لا يشوبها شك، ولا يتطرَّق إليها ريب وتهمة ـ كما يزعمون ـ وهو ليس إلاّ الحقائق الصافية المجرَّدة المنزّهة عن شوب الكثرة والاختلاط بالمادة.

ويندرج ضمن التوجّه نفسه تفسير آخر، اشترك ثلاثة من كبار المتصوفة ـ افترقوا قليلاً أو كثيراً عن ابن عربي ـ في إنتاجه، وهم: نجم الدين كبرى، وعلاء الدَّولة السمناني، ونجم الدين رازي[1]. ولم

---

(1) ما زال التفسير مخطوطاً ومحفوظاً في مكتبة الفردوسي العامة في طهران تحت رقم (1047) والتفسير معروف، بعنوان «تأويلات نجمية»، أو بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني. قارن في شأنه: الذهبي، التفسير والمفسرون ج3، ص 56-59. وأنظر: رازي، نجم الدين، رسالة عشق وعقل، تح مجتبى منيوي، طهران مقدمة المحقق ص 27-28. وقارن حوله:

Yahio O. Histoire et classification de l'oeuvre d'ibnul Arabi, P242-43

وأيضاً ...Corbin, en Islam.V2.. p176

وعن سمناني أيضاً: صدر، سيد مظفر، شرح حال وأفكار وأثار علاء الدولة السمناني، طهران، 1334هـ. ش. وأنظر مؤلفه: العروة لأهل الخلوة والجلوة، تح مايل الهروي، طهران: مولى 1362ش، يترجم سمناني لنفسه في الفصول 1-2-3 ـ من الباب الثامن ص 296 وما بعدها من النص الفارسي. .وحول نجم الكبرى يلاحظ: منوجهر، محسن، تحقيق در آثار وأحوال نجم الدين كبرى أويسي، طهران 1346هـ. ش. وأيضاً مقدمة فريتس ماير على فدائح الجمال الكبرى، ط ويسبادن. وكذلك: Mole. M. Traites Mineurs de Najm Al Din Kubra in Annales Islamologique quarterieme siecle. P124, le caire, 1963

وحول نجم رازي يلاحظ: مقدمة حرمان لندلت H. Landolt على: مرموز أتاسدي در مزمورات داودي لرازي، كندا-طهران: مؤسسة مطالعات مك كيل بمشاركة جامعة طهران، 1352هـ. ش.

يكن بعيداً عن الخط نفسه التَّفسير الذي تركه ابن روزبهان البقلي الشيرازي المعروف بالشيخ الشطَّاح[1]، وكذا ما تركه حيدرالآملي وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، وما تضمنته المرحلة هذه من إنتاجات، كتفسير مرآة الأنوار، لأبي الحسن شريف العاملي، والذي لم ينجز منه صاحبه إلاّ مجلداً واحداً ضخماً، وكان المشروع يتجاوز حياة رجل واحد بالفعل، فناء مصنِّفه بالمهمَّة، نُشِر الكتاب مقدِّمة لتفسير البرهان للسيد هاشم البحراني. ثمة مشروع آخر لم ينجز أيضاً، ولم يجاوز السورة الثانية بالرغم من أن الموجود منه يبلغ ثمانية مجلدات نصفية محفوظة في كرمان. . وهو تفسير حسين يزدي. ولا ينبغي إغفال أعمال مثل سيد أحمد علوي[2]، ورجب البرسي[3]، والقاضي سعيد القمي[4]، وسلطان علي شاه[5]، وحمزة الفناري[6]،

---

(1) لروزبهان تفسيران، الأول بعنوان (لطائف البيان) والثاني بعنوان (عرائس البيان) في حقائق القرآن. ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، اسطنبول: 1360-1362هـ، ج2، ص 1131، ومعصوم علي شاه، في طريق الحقائق، طهران: باراني، 1339ش، ج2، ص 286. وأسموه جميعاً تفسير العرائس بينما ذكره روزبهان نفسه في: عبهر العاشقين، تح كوربان ومحمد معين. طهران: آنستيتوي ايران وفرانسه، 1337ش، ص 65-66. بعنوان: البيان. منه نسخ خطية كثيرة راجع عنها، م.ن. مقدمة محمد معين، وقارن عن روزبهان نفسه. الشيرازي، الجنيد، شد الأزار في حط الأوزار عن زوار المزار. تح محمد قزويني، طهران 1360ش، ص 244.

(2) يلاحظ: ...Corbin, en Islam...V2, P176

(3) نقصد ما ضمنه في كتابه مشارق أنوار اليقين، ص 262. و158. مثلاً: وكذا تفسيره لسورة التوحيد، المحفوظة في مكتبة وزيري في يزد (إيران) تحت رقم 10722.

(4) يلاحظ: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج2، ص 515-630.

(5) يلاحظ: Corbin, en Islam... V2, P.176

(6) نقصد تفسيره لفاتحة القرآن المسمى: عين الأعيان، وهو مطبوع في استنبول سنة 1325هـ.

وأحمد الأحسائي[1]، وأبو بكر آبادي[2]، والرازي أبو الفتوح[3]، وملاّ مسكين[4]، وبيهقي السبزواري[5]، وصفي علي شاه[6]، وسعادة علي شاه[7]، وحاجي ملا سلطان[8]. وغيرهم من الصوفية والعرفاء، ممن لا يمكن إحصاؤهم ولا تفصيل إنجازاتهم، في هذه العجالة.

ومهما يكن من أمر تبقى ظاهرة كهذه بحاجة إلى بحث.. فبعض النُّصوص التي أشرنا إليها لم ينشر، وجلها إن لم يكن كلها لم تدرس دراسة تحقيقية بعد[9] من أجل وضع تصور عام لظاهرة التأويل الصوفي

---

(1) نقصد بالذات تفسيره لسورتي الحمد والنور. يوجد لهذا التفسير نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة وزيري في يزد تحت رقم 4321.

(2) المقصود به تفسير سور آبادي، لأبي بكر عتيق بن محمد آبادي، يوجد له نسخة خطية محفوظة في متحف إيران القديمة (موزه إيران باستان) في 4 مجلدات. الأول: 474ر.ق. الثاني 514ر.ق. ـ الثالث 205ر.ق. ـ الرابع: 336ر.ق. ـ وللكتاب نسخة أخرى محفوظة في المكتب الهندي India Officé في لندن. ونشرت صورة له في سلسلة صور النسخ الخطية الصادرة في طهران عن منشوارت بنياد فرهنك إيران، سنة 1345ش.

(3) روض الجنان وروح الجنان، تصحيح وشرح مهدي القمشة إي، طهران: إنشارات علمي 1334ش، وله طبعة أخرى صححها أبو الحسن الشعراني، طهران 1398هـ.ش. وط ثالثة، تص. جعفر باحقي ومحمد ناصح، طهران: بنياد دظوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، 1365ش. ويلاحظ عن أهم نسخه الخطية: منزوي، أحمد، فهرست نسخه هاي خطي فارسي، طهران، 1348ش، ج1، ص 50، وأوكتاني، فهرست كتب كتابخانه مباركه أستان قدس رضوي، طهران، 1305ش، ج1، ص 44.

(4) هو معين الدين الهروي، ونقصد هنا تفسيره المعروف بـ: حدائق الحقائق، تح: جعفر سجادي، طهران: دانشكاه، 1346هـ.

(5) تفسر المواهب الجلية، تح. رضا نائيني، طهران: إقبال، 1317هـ.

(6) تفسير صفي، طهران 1329هـ.ش.

(7) ويسمى تفسيره، سعادت نامه، أو مجمع السعادة، يلاحظ عنه: دنباله جستجو، ص 344.

(8) م.ن.

(9) ولاحظ مثلاً العاملي، أبو الحسن شريف، مرآة الأنوار، طهران، 1375هـ.ش. وقارن حول ما مر: Corbin H. en Islam Iranien V1, P. 27.

للقرآن بالذات، وجهود كوربان في هذا الإطار معمّمة، ومبالغة في آن في البناء على منطق المماثلة بين الظواهر الروحية، أكبر مثال على ذلك محاولاته لوضع تفسير عام، ورؤية شاملة، وتحديد ملامح كلية وأصول، لظاهرة تأويل الكتاب المقدس بشكل عام، في الممارسات الروحية والتجارب الصوفية في الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام[1].

(1) لاحظ Corbin H. Hermeneeutique Spirituelle compar, 1-swedenborg 2- Gnose Ismalienne, Eranos Jahrbuch, XXXIII, Zurich, 1965, pp71-175.. يشدد كوربان هنا على تأويل مقارن بين الأديان، ويركز على محاولة سويدنبرغ في شأن التوراة، ويؤكد على نمط معرفة روحية إسماعيلية، وكثيراً ما يتعسف. وقارن محاولته في التوجه نفسهفي: En Islam. V1, ch4, p58. ويحدد في الفصل الأول منهما رؤية شاملة لظاهرة الكتاب المقدس (Le phénomene du livre saint) ويربط في الثاني بين التأويل والنزوع الباطني عند أتباع الأديان. (l'ésotérisme et líherméneutique). وقارن عن ذلك كله نصه: Pour une morphologie de la spiritualité shiite, Eranos Jahrbuch XXIX, Zurich, 1961, P57 °Herméneutique et perspective» حول القرآن بالذات أنظر: Corbin, en Islam iranien, V3 PP 214-232 يحلل في الصفحات هنا نص رسالة أغفل اسم صاحبها، عن المعاني السبعة الباطنية للقرآن. Un traité anonyme sur les septs sens ÕsotÕrique du Qoran» وقارن عن منطق كوربان في التعاطي مع التراث الفكري والصوفي، وحول مشكلة التأويل الباطني بالذات: Jambet, Christian, La logique: des orientaux, °Henry Corbin et la science des formes °Paris: ed. Du seuit, 1983.. Et du mõme auteur: l'herne, Henry Corbin °ouvrage collectiſ dirigé par l'auteur». Paris: ed. De l'Herne, 1981. P 17 et 24.. وعن جهوده الفكرية وتطوره العقلي: Ibid, P15-25.. وعن تقييم إسهامه يلاحظ: أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تج هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1997م، ص 258-259.

منهج التَّأويل وعلم الدَّلالة

د. حسن جابر

منهج التَّأويل وعلم الدَّلالة

د. حسن جابر

بدأ علم اللغة، بكل تعبيراته الدلالية والتأويلية، يطرح نفسه بوصفه علماً لا يمكن الاستغناء عنه، في أي قسم من أقسام العلوم الإنسانية؛ وذلك لحضور اللغة كمشترك في مختلف تلك الأقسام، ولكن الحضور القوي للغة، يبرز بوضوح أشد في النصوص الفكرية، والأسطورية، والدينية، والأدبية المشبعة بالرموز، فضلاً عن النصوص اللغوية، التي تنتمي إلى فضاءات ثقافية واجتماعية موغلة في التاريخ، وهذه كلها تستدعي جهوداً كبيرة، وتقنيات عالية، ومناهج دقيقة، يفترض العمل على بلورتها قبل المباشرة بورشة الكشف عن الدلالات. وقد طُوِّرت أخيراً نظريات كثيرة في النقد، يمكن استثمارها في هذا الإطار، وبخاصَّة في هذا المنهج، حيث أولى رولان بارت، وقد يكون على حق، النظام الذي ينتج المعنى، أهمية تفوق الناتج، فمسؤولية الناقد، برأيه، تختص بطريقة الدلالة لا بالدلالة، فهو يريد أن نفهم كيف تعني النصوص قبل البحث في «ماذا تعني»[1].

(1) رولان بارت، بقلم جون ستروك، كتاب عالم المعرفة، ص 83.

وقد قدم علماء الألسنية، والدلالة، والتأويل، الكثير من الإسهامات في هذا الحقل، ونقصد حقل «الكيف». وقد أولى الدكتور محمد مفتاح، المجال التداولي للغة عناية خاصة، فاستبعد إمكان مقاربة المعاني من دون الوقوف على النسق الاجتماعي والبنية العامة، وعدَّد القواعد التي افترضها واجبة المراعاة في هذا الإطار، وهي عديدة كقاعدة مراعاة أوضاع المؤوَّل والمؤوَّل له. وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات، وقاعدة اتساق النص؛ أي بما يخدم غرض رفع التعارض بين النصوص، والأخذ في الحسبان حالة تعالقها[1].

وقد اختلفت أنظار القراءة للنص اللغوي ومستوياتها، تبعاً للقيمة الفنية والبلاغية للنص. ومحط أنظار القارئ قد ينصب على الجانب الجمالي، فيما يتجه نظر بعضهم إلى فعل الدلالة، وربما تستحوذ طريقة الإيصال الجمالية على القيمة الدلالية[2]، مع العلم أنّ كل طرف يغذي الآخر، ويعطيه من ذاته. والدراسات المعاصرة أفردت لكل جانب أبحاثاً وقواعد، ينبغي التعرف إليها، لصعوبة الانفكاك بينها.

وفي ميدان بحثنا، ثمة صعوبات تعترض الباحث، تفترض بذل جهود كبيرة لتذليلها، فضلاً عن تواري المعاني خلف تطور استعمالات الألفاظ وتغيّرها؛ لأن الزمن الاجتماعي يطبع، عادةً اللغة بطابعه، وكثيراً ما تغادر الألفاظ معانيها التي كانت متداولة في عصر سابق، أو زمن اجتماعي منصرم إلى زمن اجتماعي آخر، وهذا يزيد من مشكلة العثور على المعاني المقصودة في عصر انبثاق النص. وهنا قد لا تزوِّدنا المعاجم بمضامين دقيقة، وإنما بمجال تداولها في مرحلة محدودة، وقد تنبّه الفقهاء والأصوليُّون في مباحث الألفاظ من علم الأصول، إلى هذه

---

(1) مفتاح، محمد، التلقي والتأويل مقاربة نسقية، ص 132.

(2) فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، ص 104.

المعضلة، واجتهدوا في متابعة حركة الدلالة تاريخياً، لكنهم في مسعاهم، انشدُّوا للعناصر الدلالية، التي تطفو على سطح الخطابات، فاهتموا بالعناصر الدلالية بدلاً من الممارسة الخطابية[1] التي يفترض بها أن تكون ملحوظة في أبحاثهم اللغوية.

التمييز بين عناصر الدلالة وممارسات الخطاب هو إحدى الصعوبات، إلى جانب معوِّق آخر ينتصب أمام الباحثين، لا يقل صعوبةً وتعقيداً عن الأول، وهو الحضور الكثيف للمجاز والمتشابه. وفي هذا الإطـار، يؤدِّي الأول دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني، فهو الذي يتيح تغييراً، أو تحويراً للوقائع الوجودية الأكثر يومية، وتصعيدها وتساميها من أجل ترميز مناخ الوعي الديني[2]، فرمزية الخطاب الديني ومجازيته، هما اللذان يميزان الخطاب القرآني من غيره، ويوفران له عنصر الحياة، ويفتحان أمامه آفاق التأويل. والمجازية في الكتاب، كما أنها تشكل عنصر غنىً، فقد قامت بدور سلبي، في التجربة الإسلامية التاريخية؛ لأنها أتاحت للممارسات والصراعات السياسية، أن توجه معانيها وتوظفها في إطار دعم السلطة السياسية وتقويتها واستمرارها. لقد حدّت الدولة، بتعبيراتها المختلفة وطوال التجربة، من عمق اللغة وخصوصيتها الرمزية، وحولتها إلى «أرثوذكسية» جافة وقوالب جامدة، بل أكثر من ذلك، لقد حجبت الممارسات السياسية للدول الأصل الحقيقي والتاريخي للأمور، وحملت الناس على الاعتقاد بمرور الزمن، أن «الأرثوذكسية» هي الدين الصحيح، وما عداها ضلال في ضلال[3].

---

(1) فوكو، حفريات المعرفة، ص 47.

(2) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ص 168.

والمعِّوق الثالث هو وجود المتشابه الذي حوَّله بعضهم إلى منطقة محظورة، فيما جهد هذا البعض لتقديم تأويلات تتوافق مع الأهواء والميول والمصالح، وقد التفت العلامة الطباطبائي إلى هذا الأمر، وصاغ منهجاً عمل على تطبيقه في «ميزانه» لتفسير القرآن الكريم، وذلك عندما رأى أنّ المحكم القرآني هو المعيار في فهم المتشابه، وأن البحث العلمي الجدي، في رأيه، يبدأ من محاولة تأسيس المعنى على المحكم، ومن ثم عرض المتشابه عليه، فينقلب المجمل إلى مبين، وذلك من خلال منهجه في تفسير القرآن الكريم القائم على تفسير بعضه ببعضه الآخر[1].

إذاً، ثمة حقول مختلفة تتفتَّح أمام الباحثين في ميدان اللغة القرآنية، وبالتالي في ميدان الاجتهاد، وهي:

1 ـ حقل البحث التاريخي ـ الاجتماعي لتطور استعمالات الألفاظ.

2 ـ حقل البحث في منهجية قراءة النصوص المجازية، وكيفية ملاحقة المعاني المذخورة في طيات اللفظ المجمل الدلالة.

3 ـ حقل البحث في البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم، بما يسمح بإعادة توصيل المتشابه في شبكة المعنى التي حاكها المحكم في القرآن الكريم.

وسنتناول، بشيء من التفصيل، بعض الصِّفات المنهجية للحقول الثلاثة، وذلك كإسهام أولي نأمل مراكمته وإغناءه في بحوث مستقلة مستقبلاً، إن شاء الله تعالى.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص 41.

1 ـ حقل تطوُّر استعمالات اللغة:

أشرنا سابقاً إلى أن المجال التداولي للغة القرآنية ينتمي إلى عصر الوحي؛ ذلك أن الخطاب القرآني يقصد إفهام المخاطبين المباشرين بالدرجة الأولى، وهذا من مقتضيات الحكمة؛ لأنّ اللغة في الدعوة الجديدة كانت الوسيلة الوحيدة لنقل الوحي ومرادات المعنى، ولا يعقل أن تخاطب العقول بلغة غير مفهومة، وإلاّ لانتفى أصل الغرض، وهو إفهام الناس وتوصيل المعنى.

لكن اللغة القرآنية، التي ألفها المسلمون الأوائل، وجاءت متوافقة مع معهودات لغتهم، خاضعة في ألفاظها واستعمالاتها، لسنن التطور، طالما هي متداولة في التاريخ وخاضعة للتوظيف من قبل السلطات، وأصحاب الأهواء، وهذا يعني إمكانية تعرُّض ألفاظها للتحوُّل إلى معانٍ جديدة، قد تُراكِم على المرادات الحقيقية المقصودة في زمن التنزيل، ما يستدعي بذل الجهود لمتابعة حركة تطور استعمالات اللفظ تاريخياً.

لقد استوقف هذا الاحتمال الفقهاء والباحثين، في علمي اللغة وأصول الفقه، ودفعهم إلى وضع قواعد دقيقة، لاختبار اللفظ والمعنى، في ما يعرف ببحث الحقيقة والمجاز، وقد رسم هؤلاء سلسلة علامات تصالحوا على اعتبارها علامات للحقيقة وأخرى للمجاز، وتحاشوا ما أمكن العودة إلى المعاجم والقواميس المختصة باللغة، خشية وقوعها في طريق تطور اللغة، ما يفسد محاولات الوصول إلى المعاني الحقيقية، وقد بقي احتمال اختلاط الحقيقي بالمستعمل من الاحتمالات الحاضرة دائماً في العقل الأصولي، وحاولوا دائماً وضع الضوابط الإضافية لتلافي الخلط بين المعنى المستعمل في مرحلة تاريخية، وبين المعاني الحقيقية التي قصدها واضع اللغة ابتداءً.

والمتتبع لفصول كتب أصول الفقه، سيعثر على أبواب واسعة

اعتنت بصورة خاصة بهذا المبحث، وبغضّ النظر عن مدى دقة تلك القواعد، وإمكانيات كشفها عن المعاني المرادة، فإنها تؤشر إلى قوة حضور هذا الهم لدى الفقيه وعنايته به[1].

غير أن هناك ثغرة أساسية، وقع فيها جلّ من تناول هذا البحث من الأصوليين، تكمن في الاهتمام غير المسوَّغ، بمسألة البحث عن المعاني الحقيقية، مع أن المطلوب هو معرفة استعمالات اللفظ في زمن التنزيل، من دون الالتفات إلى ما إذا كانت هذه الاستعمالات تطابق المعاني الحقيقية أم لا. ثمة ثغرة أخرى تظهر في الدراسات اللغوية التي استند إليها الأصوليون، وهي هنا ذات طبيعة منهجية، وتتمثل في غياب المنهج التاريخي ـ الاجتماعي عن ميدان العمل، مع أنه وحده الكفيل بمواكبة مسار استعمالات اللفظ وتحديده، في المراحل التاريخية المتعاقبة، وصولاً إلى معرفة أوجُه الاستعمال في العصر الأول، وهو المطلوب. وإن كانت هناك محاولات محدودة، سعى من خلالها أصحابها إلى تمييز لغة المتشرعة؛ أي الذين جاءوا بعد عصر النص عن لغة المشرّع، لكن هذه المحاولات غير كافية، ولا تخدم الغرض المحدد مع أنها تعكس تصوُّراً لا يخلو من الفجوات، يفصل فيه بين عناصر البنية المجتمعية، في الوقت الذي يتشارك جميع الناس في تداول اللغة الواحدة واستعمالاتها، من دون فصل أو انفصال، حتى المشرّع نفسه، لا يستطيع تجاوز حدود اللغة المفهومة في بيئته، وإلاّ تحول التخاطب إلى نوع «المونولوج»؛ أي الحديث مع الذات.

في هذا السياق، لا نوافق الدكتور محمد أركون على حكمه

---

(1) راجع: أصول المظفر، للعلامة محمد رضا المظفر، ج1، باب مباحث الألفاظ. والكفاية، للعلامة الشيخ محمد كاظم الخرساني، الباب عينه، والرسائل، للعلامة المجدد الشيخ الأنصاري، الباب نفسه.

المتسرِّع بحق المفكرين السابقين، وكل من اشتغل في الإطار البحثي، بأنهم انخرطوا في «التخمينات والمضاربات»[1]، من دون الدراسة الوضعية والإيجابية للغة؛ لأن المتتبع لأبحاثهم وكتاباتهم، وخصوصاً في حقلي علم الأصول والعلوم المساعدة، لا يستطيع إنكار الجهود المبذولة في هذا الإطار.

وتكمن الثغرة الأساسية، في واقعهم الحالي، في أنهم لم يطوروا من أبحاثهم ويراكموا عليها، وإنما وقعوا، أيضاً، ضحية التقليد. مع أنّ الثورة في علوم اللغة والتأويل والألسنية، قد تسهم إلى حدود بعيدة في إغناء «مبحث الألفاظ» [التسمية المنهجية للبحث عن الدلالات في علم الأصول] وبالتالي قد ترفد الفقهاء بتصورات، ومنهجيات، وتقنيات بحثٍ وتنقيبٍ عن المعنى، هي أغنى بكثير، مما كان سائداً في العصور السابقة. وهذه الملاحظة تنقلنا إلى دائرة معالجة الحقل الثاني.

2 ـ حقل البحث في منهجية القراءة والتأويل:

طوّر المفكرون المعاصرون، وعلماء اللغة تحديداً، من طرائق قراءتهم للنصوص اللغوية، ففتحوا ميادين جديدة للبحث، كانت سابقاً مجرد تفاصيل، وتحوَّل النص وقراءته، إلى علم قائم بذاته، وسرى تأثيره في مختلف الحقول المعرفية، وبات الإلمام به أو معرفته، شرطاً ضرورياً لكل باحث، فاندرج في ذلك مع الشروط الموضوعية لكل علم.

وعلم التأويل هذا يهتم، أساساً، بمتابعة طبقات المعنى، من خلال استنطاق النص، ومحاولة استنفاد طاقات المعنى الكامنة فيه، فلا يسلّم براهين جازمة على مراد واحد، أو راجح، وإنما يستمر في عملية

---

(1) أركون، (م.س.)، ص 102.

التقصي، ليكشف عن كل الأبعاد الممكنة فيه. والقرآن، باعتباره لغة الوحي، لا يخص بخطابه فئة محدَّدة من الناس، أو زماناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع حركة الواقع. والنص القرآني الذي افترضناه خطاباً للحقيقة الإنسانية لا يني يُخرِج مكنوناته للإنسان في كل عصر، فينهل منه الإنسان، من دون أن تضعف طاقاته عن العطاء.

صحيح أن مناهج التأويل والتفكيك، قد تناولت بالبحث النصَّ البشري للكشف عن المحجوب والمستتر فيه، وهي إنما تهتم بغير المحكيّ أكثر من اهتمامها بالمحكي والمنطوق، إلاّ أنها ممكنة الاستثمار في الحقل المعرفي القرآني لاستكناه المعاني المستترة، وربما المحجوبة من قبل السلطان الذي يجهد لتأويل ما يسوِّغ سلطته.

وكأن محاولات الحجب للمعاني المسكوت عنها لدى سلطات المعرفة، أو السلطة السياسية، تشاكل تلك التي يمارسها النص البشري، عندما يعبِّر عن جزء من الحقيقة، أو يخفيها تماماً تحت ركام المجازات، والكنايات، والعبارات المشككة. وهذا الأمر يجعل النص القرآني ميداناً للكشف والانكشاف، كالخطاب البشري، وإن اختلفا في طبيعتيهما؛ ذلك أن الأول مموّه بثقل الدلالات الظرفية والتوظيفات الضيقة، والثاني يمتاز بطبيعته، بالتواري والاستتار لحجب حقيقة ما يفكر به ويريده.

فالنص البشري محكوم بانفعالات السلطة، والقوى الحائلة، من دون التعبير عن المكنون بلغة مباشرة، فتلجئه هذه إلى المواراة خلف اللغة الموهمة، فجسد النص البشري الذي يخضعه القارئ للتشريح، ويتولى عملية الكشف عن المستور واللامفكر فيه، هو ليس كذلك، بالنسبة إلى النص القرآني؛ إذ ثمة أبعاد عديدة لا يمكن تصورها فيه لاختلاف طبيعة صاحب النص، ولهذا لا يمكننا توظيف المنهج

«النيتشوي» في قراءة النص القرآني، بمعنى الكشف عن السلطات، والقوى التي تكمن خلف الظاهر، والتي تمارس لعبة الحجب والتخفي.

نعم، قد يقال: إنَّ سلطة القوى، قد تظهر في التأويلات التي شاع استخدامها للنص الديني، في دوائر السلطان، أو تلك التي أوحى بإشاعتها، فتكون الحقيقة في وجوه المعنى الأخرى. ما يهمنا في المقام هو إطلاق العقل الإجتماعي والدينامي، وتحريره من أوهام قداسة المعاني السائدة، وفتح آفاق علمية ومنهجية أمامه [العقل] ليتمكن من سبر غور الأبعاد الأخرى للفظ، غير تلك التي يغلِّفها العرف بنوع من القداسة.

إذاً، ليس هناك مانع يعوِّق البوح بالمراد في النص الديني، سوى ما يتهدد السائد والمألوف. لكن هوامش الحرية في العالم، اليوم، تسمح إلى حدود كبيرة، بكسر احتكارات المعنى المتوارثة، وبالتالي تقديم تأويلات جديدة يحتملها النص الديني، وهذه التأويلات، قد تسهم إلى حدود بعيدة، في بلورة الغايات الكبرى للدين، وتُقصي من ميدان التداول معاني كانت لا تزال مانعة من فهم حقيقة الدين.

لكن الثابت في علاقة النص الديني، بالنص البشري، أن كلاهما يمكن أن يخضعا لمنهج واحد، هو منهج التأويل القائم على تفكيك المعنى، وفتح مديات واسعة أمام إمكان المعنى، وكلاهما أيضاً، يمكن أن ينفعلا في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق القارئ ووعيه. فمن الثابت، لدى جميع من اشتغل في علم النص، أن ثمة علاقة بين القارئ والنص لا يستطيع أحدٌ إنكارها، حيث الإقرار بأنه لا وجود للمعنى، إلاّ في الوعي البشري، الذي هو نسيج من الأهواء، والتقاليد، والانفعالات، والمؤثرات، واللون الثقافي، والحضاري، ويستوي في ذلك قارئ النص الديني وقارئ النص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني، وهما معاً يضفيان من ألوان فكرهما لوناً خاصاً

ومذاقاً مفارقاً. فالنص، وباعتراف الجميع، ليس مجرد جوهر صوتي «فونولوجي» و«سمانتي معنوي»، يشرع الإنسان في تفكيكه كأنه آلة ميكانيكية جامدة[1].

لا شيء في القراءة التأويلية يحتم عثور القارئ على المعنى أو أطرافه. والتجربة دلت على أن بعضهم كان يتأوَّل ،ويستحضر معانت بعيدة كل البعد عن المقصود، هذا إذا لم يُغرق عالمُه الخاصُ الصاخبُ النّصَّ بمعانٍ وإيحاءات لا تمت بصلة إلى المعنى المراد أو ما يقاربه، وقد خرجت مدارس، معاصرة، تتمتع بقسط كبير من الواقعية تتبنَّى مقولة «إن القراءة تخلق النص»، ونُسِج على منوال هذه المقولة الكثير، من المؤلفات والكتب، منها موت الكاتب، وموت المؤلف؛ لأن النص عندما يستقل في وجوده، لا يبقى ملكاً لأحد، وإنما يصبح مساحة غير مسوّرة، بإمكان كل شخص أن يستبيحها، ويحرثها، وينمي فيها زرعه.

وقد نشأت في ألمانيا مدرسة[2] كاملة في النقد الأدبي، مهمتها دراسة كيفية تلقي النص، من قبل القراء، الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمعات. ولا شك في أن النص الديني، من كتاب أو سنة، يمكن أن يخضع بدوره لقراءات متنوعة ومختلفة[3]، ولا ضير في ذلك ما دام تنوُّع القراءات يقرِّب المسافات بين المعاني المختلف فيها، ويسهم في النهاية في بلورة فهم مشترك، وخصوصاً أنَّ الحقيقة القرآنية، ومن ثمَّ الدِّينيَّة هي واحدة.

في الإطار التطبيقي، تبرز ظاهرة القصص القرآني، بوصفها

---

(1) أركون، (م.س.)، ص 231.
(2) «مدرسة كونستانس».
(3) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 26.

مساحةً للمعنى، إذ بقيت رهينة التصور الفني، والتحليل الأدبي «الكلاسيكي»، ولم تُستثمَر في إطار الدراسة الاجتماعية النفسية للكائن البشري، لقد نقَّب المفسرون، في معظمهم، في حدود معرفتنا، بالمنجز المنشور من أعمالهم، عن المعاني الظاهرة في الخطاب، فاستخرجوا العناصر الفنية للقصة، ومعاني لغة الجسد وتعبيراتها، والغيرة والخداع، لكن هؤلاء مع عظمة ما أبرزوه من معانٍ، لم يُلحِقوا القصة في الإطار التشريعي، لا، بل كان مجرد الحديث عن إمكان انخراط القصص القرآني، في نسيج التشريع، نوعاً من التمحُّل وإقحاماً لمسائل تُعدّ في عرف التشريع خارجة عن الدائرة، وفي غير إطارها وميدانها، إلاّ أن الدراسة البنيوية للسورة، قد تقود، وفق المنهج التأويلي وعلمي الدلالة واللغة، إلى مضامين تشريعية عميقة، لكن في إطار التصور العام للقرآن الكريم، الذي سنعدُّه ميداناً جديداً للبحث في ما سنطلق عليه عنوان مقاصد الدين، والذي نفترضه الإطار النظري العام الذي سيحوطه ميدان التشريع والاستنباط.

فالقرآن الكريم عمِلَ، ومن خلال سورة يوسف، على تفكيك خطاب امرأة ملك مصر وتعريته من مختلف أشكال الخداع، فتَظاهُرُ زوجة ملك مصر بالحقد على النبي يوسف عليه السلام وإدعاؤها افتراءاً، بأنه هو الذي «راودها عن نفسها»، والدسيسة عليه عند الملك، كذلك كان لوناً من المخاتلة والخداع، لكنها كانت تحجب الرغبة فيه ومقاربته، وهو الجانب المسكوت عنه، لقد حشد القرآن الكريم، وجهي الموقف في نص واحد؛ وذلك لغرض تربوي توخاه، كان يؤشر إلى بنية الخطاب البشري، الذي لا يطابق بالضرورة، بين الدوافع الحقيقية والمصرّح به، وكأنه يحث على سبر غور غير المصرح به، وهو الأساس الذي يضج بالحقيقة.

ويلفت القرآن الكريم، في السياق عينه، إلى لون من السلطة كانت

تمارس حكمها على الإنسان وتسوقه بسطوتها وقهرها، والخوف من البوح بها، إلى تزييف الكلام وتمويه الحقائق، وكأن كتاب الله تعالى يقود الإنسان إلى منهج في التعامل مع السلوك البشري، يختلف عمقاً ومعنى عمّا هو سائد.

بالطبع، لم تكن امرأة ملك مصر مضطرة لممارسة لعبة التخفي والاختباء وراء الكلام الاتهامي والدفاعي، لو لم تكن محكومة لقوانين اجتماعية تمنعها من النطق بالحقيقة. وهذه المرأة والقوانين السائدة هما أنموذج للممارسة البشرية، ما يستدعي قارئ النص، والمحلل للخطاب، أو السلوك لأن يكشف دائماً عن الانزياح بين التصور والما يحدث، وأن ينحو بل ينحاز إلى الما يحدث، ليكون هادماً للمعاني المباشرة المتبادرة من دلالات النص المطابقية، أو الالتزامية، أو التضمنية، ومنقباً بل وباحثاً عن دائرة الخطر.

فالتأويل، في النهاية، هو اشتغال مع الدال ولماذا كان، وليس بالمدلول، فهو لا يكتفي بفهم المعنى المباشر، وإنما يتطلع إلى «فهم الفهم»[1].

وأرقى ما أبدعه العقل المنهجي في إطار التأويل، هو الحكم على وجود الأشياء وعدم وجودها من خلال كونها دالة أو غير دالة، فكل ما لا يدل هو في حكم اللاموجود[2]، بدءاً من الوجودات المرمزة وانتهاءاً بتلك التي فيها من الوضوح ما لا يحتاج إلى هتك أسرار، فإشارة السير تدل على معنى إذا كانت في مكانها الطبيعي، أمّا إذا لم تكن في مكانها، فإنها لا تدل على المعنى، وبالتالي هي كالمنتفية، وجودها المادي كعدم

(1) صفدي، نقد العقل الغربي، ص 237.
(2) الداوي، عبد العزيز، موت الإنسان، ص 135.

وجودها، وكذا الخطوط والرسومات، فهي تماماً كالكلام، تكون ذات معنى عندما تدل، وهي بحكم المعدومة إذا كانت مجردة عن الدلالة، وقديماً قال الأصوليون: الدلالة فرع الإرادة؛ أي أن وجود الدلالة الاعتباري يتحقق عندما يقصد المستعمل معناها، لكنها تفقد وجودها الاعتباري إذا تجردت عن الدلالة.

في القرآن الكريم، أفرد النص نفسه مساحة كبيرة للتأويل، لكن حتى لا ينقلب الكتاب العزيز إلى «شيفرة» مطبقة عصية على الفك والتحليل، ترك مساحة أخرى للنصوص التي تدل بذاتها على المعاني، إمّا القطعية والواضحة وإما المحتملة، لتكون هذه النصوص في كلتا صيغتيها مرجعاً ـ في المعنى ـ للآيات المتشابهات: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ . .﴾[1].

بهذه الآية، نختم البحث في الحقل الثاني، لنشرع في تفصيل الحقل الثالث، الذي سبق ولفتنا إلى بعض خصوصياته المنهجية.

3 ـ حقل البحث عن البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم

الاشتغال، في علم الدلالات والرموز، من المهمات الشائكة والعسيرة، فهو يسلتزم في الوقت الواحد، الكشف والاكتشاف للترابطات المعنوية ـ من المعنى ـ في الإطارين التاريخي والتزامني، وإنّ القراءات التراثية المتراكمة قد زادت من رأسمال المعنى والدلالات، ما قد يضطر الباحث إلى اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية، التي

(1) آل عمران/ 7.

أنتجتها تلك القراءات، بمعنى أن الاشتغال بحاجة إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق، حتى يصل الباحث إلى مرحلة اكتشاف «آليات اللغة القرآنية» وطرائق اشتغالها[1].

هذا التقديم، لا يعني الموافقة الضمنية على مقولة بعض البنيويِّين كـ «بارت» الذي ينظر إلى النص باعتباره بنية محايثة مكتفية بذاتها، وترفض الإحالة إلى أي مرجع أو سياق خارجي[2]، وإنما نقول بترابط المعاني شريطة الاستنارة بمناخات استخدامها في عصر التنزيل، إلاّ أن الاتكاء على الدلالات السيمائية في ذلك العصر، لا يُضَعِّف من الموقف المنهجي، الذي يقول بضرورة إخضاع الآيات والنصوص القرآنية، لعلاقات السياق والتكامل؛ إذ لا يستطيع أحد القفز عن حقيقة كون مجموع النصوص، مندرجة في إطار سياق موحد ومحدد، وهنا يمكن توظيف ما خلص إليه بيار غيرو من أنّ المعنى، كما يصلنا في الخطاب، خاضع لعلاقات الكلمة مع غيرها من الكلمات المتواجدة ضمن السياق نفسه[3].

وهذا التصوُّر لترابطات المعاني، قد يلجئنا إلى استخدام منهجيات البنيويين في متابعة دلالات السور القرآنية، من داخل البنية المعرفية الشاملة للكتاب، فكما افترض لاكان وجود بنية لا شعورية في الانسان، وشتراوس بنية للعقل، ودي سوسير بنية للغة، كذلك يمكن افتراض بنية مترابطة داخل القرآن الكريم، وقد خاض العلامة الطباطبائي، في تجربة التفسير الموضوعي على أساس وحدة البنية المعنوية للكتاب، من دون أن ينشد صياغة رؤية متكاملة، أو ملاحقة للمقاصد الكلية، وإنْ باحت

---

(1) أبو زيد، مجلة الناقد، ص 29، 7.

(2) تامر، فاضل، كتابات معاصرة، ص 11.

(3) غيرو، بيار، علم الدلالة، تعريف انطوان أبو زيد، ص 29.

أبحاثُه ببعض منها لكن في صورة عرضية، غير أن تجربته في التفسير التي ارتكزت إلى فرضية البنية المعنوية الواحدة، قادته إلى تقويم التجربة إيجاباً، والقول: إنه «لم يقع في المعارف التي ألقاها [القرآن]، والأصول التي أعطاها، اختلاف بتناقض بعضها مع بعض، وتنافي شيء منها مع آخر، فالآية تفسر الآية، والبعض يبين البعض، والجملة تصدق الجملة»[1]. وينقل في هذا الخصوص موقفاً للإمام علي عليه السلام يكشف فيه عن وحدة البنية، أنه [القرآن] «ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض»[2].

وربما كان إسهام السيد الطباطبائي حافزاً للشهيد الصدر، لكي يتقدم بتصور نظري عن وحدة البنية، بما أطلق عليه «التفسير الموضوعي»[3]، غير أن إسهام السيد الطباطبائي بقي محدوداً، ولم يُحدِث تحوُّلاً في منهج التفكير، ولم ينعكس على المنهج الاستنباطي، كما أن خطوة السيد الصدر، بقيت معزولة عن منظومته الأصولية [كتابه دروس في علم الأصول]، فهي لم تؤد إلى تغييرات في المنهج الاجتهادي، وكذلك في الاستنباطات الفقهية التي بقيت مجارية للمنهج التقليدي الذي أنس بالأحكام الجزئية، ولم يخرج كتاب «اقتصادنا» عن المنحى العام لكتابات الشهيد الصدر، فكان مجرد استخلاصات وتجريدات لما هو مبعثرون الأحكام الجزئية في الاقتصاد.

أما المنهج الذي نقترحه، في إطار الحقل البنيوي، فهو الذي يتوخى ملاحقة المقاصد الكلية للدين، من داخل المنظومة المعرفية للقرآن الكريم، اعتقاداً منا بأنَّ المحاولات التي بذلت لتفسير الدين في

---

(1) الطباطبائي، الميزان، (م.س.)، ص 66.
(2) المصدر نفسه.
(3) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ط1، بيروت دار التعارف.

إطار الموضوعات المبعثرة وغير المؤتلفة في بناء معرفي شامل، كانت غير مجدية؛ لأنها كانت تفاقم من وجود الأصر والأغلال التي يصرح القرآن الكريم، بوضوح أنه جاء لرفعها: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ﴾[1]، وسيأتي مزيد بيان وتوضيح للمراد من ملامح المنهج المقترح لدى البحث عن التأسيس لعلم كلام جديد.

علم الكلام الجديد والإجتهاد:

سنعالج هنا مسألة علم الكلام الجديد، والعلاقة المتصوَّرة مع العملية الاستنباطية المتوخاة، في خطوة تهدف إلى التصريح بحضور هذا العلم، بعد أن كان محجوباً، يعمل في الخفاء، بقوة وفعالية غير خافيتين، ففي مألوف المنطق الاجتهادي السائد، ثمة حرص لدى المشتغلين في حقل الاجتهاد، على نفي العلاقة بين القواعد الفقهية والأصولية، التي يُرجَع إليها في عملية الاستنباط وبين علم الكلام، ومرد هذا الحرص يعود إلى اعتقاد المختصين في علم الاجتهاد، بأن علم الأصول تحديداً يقوم على قواعد منطقية علمية عامة، ولا يمت بصلة إلى العلوم السجالية التي يغلب عليها الطابع الدفاعي، كعلم الكلام، لكن بالقدر الذي أتى نفي المجتهدين قاطعاً، بقدر ما كان حضور علم الكلام قوياً ومؤثراً، وهذا يعني استحالة تحرر الاجتهاد من هيمنة الكلام، الذي يشكل في النهاية الصياغة النظرية للاتجاهات المذهبية، داخل المنظومة الفكرية الاسلامية، والقطع في لغة التقديم منشؤه إصرار المجتهدين، في معظم الأحيان، على وضع حدود فاصلة بين أحكامهم وأحكام الفقهاء المنتمين لاتجاهات مذهبية مغايرة، وهذا يعني عملياً، تبني الإطار الكلامي سقفاً أخيراً، لا يجوز تخطِّيه في عملية

---

(1) الأعراف/ 157.

الاستنباط، بمعنى رد الاختلاف الحاصل في الفتوى إلى الاتجاه لا إلى الفرد، الأمر الذي يسلب من الفرد إمكان الإبداع المفتوح، ويبقيه أسير الثوابت المذهبية، فيضحي الاجتهاد الذي هو في طبيعته ملكة فردية خاصة، مجرد عملية دوران في حريم التصوُّرات النظرية الكلامية للمذهب، فيقع المجتهد ضحية الثوابت الجماعية ـ الساكنة ـ بدلاً من بقائه في دائرة المعطى العلمي، وليس أدل على ماسبق تقريره من تكرار عبارات «أفتى الأحناف»، أو «الشافعية»، أو «الزيدية»، أو «الإمامية»، ما يعني خضوع المجتهد بصورة قهرية، لمعايير علم الكلام، ولذلك يبطل كون الاجتهاد اشتغالاً على النص وأبعاده، في فضاءات المعنى المفتوحة على كل ما يحتمله اللفظ، أو تحتمله البنية المعرفية القرآنية، من تصورات مكتملة ومتسقة.

وقد تكرس الأمر في واقع النتاج الاجتهادي، كأمر واقع، وغدا التجاوز لمضمون فتوى مجتهدٍ معين تجاوزاً لاجتهاد المذهب، فتشرنقت كل جماعة داخل منظومتها الفقهية، وباتت عاجزة عن الصدع بالتغيير، أو مجرد مراجعة المنتج من فقه وأصول. فإذا ما جرت زحزحة رأي فقهي، أو قاعدة أصولية بما يُخرِج المرء عن ثوابته ينتفي أصل الالتزام بالاتجاه المذهبي ـ الكلامي؛ لأن التلونات الظاهرة في مشهد التعددية المذهبية، قائمة على التمايزات النظرية، ففي حال التحرر من الخصوصيات، لا يبقى مسوّغ لاستمرار التنوُّعات المذهبية.

إذا، يعود الاختلاف الفقهي، والجمود العام، في عمليات الاجتهاد، غالباً، إلى التباينات الكلامية، وإلى نظرة كل فريق أو اتجاه إلى الخصوصية المذهبية، على أنها مقدسة، وغير قابلة للمراجعة والتأمل وبالتالي النقد. فما دام الاجتهاد محكوماً لخلفية كلامية أكيدة، فنتاجه لا يمكن أن يتحرر، أو لا يمكن توقُّع تغايره خارج إطار البحث الكلامي. لكن السؤال المطروح، وبإلحاح، يدور عن جدوى التجديد،

وتالياً، عن الحاجة إلى بناء منظومات كلامية جديدة، تشكل إطاراً نظرياً لعمليات الاجتهاد والاستنباط.

في الواقع، شكّل النتاج الكلامي الإسلامي، في تراكمه التاريخي، مؤشراً دائماً إلى المناخات السياسية والاجتماعية والفكرية؛ إذ كان يعبِّر من خلال النظر والخطاب السجالي، عن طبيعة الاهتمامات والمشكلات، التي كانت تشغل السلطات السياسية والقوى الحية والفاعلة في المجتمعات الاسلامية، على امتداد القرون الأولى. وهذا الأمر ليس بدعاً من القول، وإنما ثمة اتفاق بين جُلِّ من تناول تلك المرحلة، على أن علم الكلام لم يكن مفصولاً، عن التمذهبات السياسية والفكرية التي كانت تسود المجتمع الاسلامي حينذاك، ماذا يعني هذا؟

ما يعنيه هو أن الكلام الاسلامي ـ اللاهوت ـ ينتمي «استيمياً» وسياسياً، لمرحلة محددة، ولهموم وقضايا مشخَّصة، وبالتالي، فهو ينضح بألوان الحياة الفكرية والاجتماعية، في مرحلة انبثاقه، الأمر الذي يفقد هذا العلم، دائماً، عنصر التأبيد والإطلاق، بدءاً بالأفكار وانتهاءً باللغة العلمية المستخدمة، فضلاً عن المنطق الذي كان ينظم العقل الوسيطي ـ الإسلامي، وهذا الأمر يفترض النظر إلى الكلام على أنه نتاج تاريخي، وفهم بشري منفعل بالظرفيات، وتالياً الكف عن تبني هذا النتاج، وكأنه نص مقطوع الدلالة والصدور، أو أنه المراد الفعلي من القرآن الكريم، مع العلم أن الدوائر العلمية في الجامعات والحوزات، لا تزال تحاكم المادة الكلامية الموروثة، على أنها هي الحقيقة فتدرسها من منطلق اعتقادي جزمي ثابت، بدلاً من إدراجها في قسم تاريخ العلوم، ولا يخفى حجم الفارق بين الاعتبارين. ما يعنينا، هنا، هو أن علم الكلام الواصل إلينا من القرون الغابرة، كان يعكس واقعاً محدداً، يختلف عن الواقع الذي نعيش فيه، وهذا يستلزم إعادة النظر في

الموضوعات المبحوثة، والقضايا المثارة، واللغة المتداولة فيه، فضلاً عن المنطق؛ أي يفترض التجديد في مختلف الأصعدة.

فجُلُّ موضوعات الفرق الإسلامية، كالأشاعرة والمعتزلة، ليست قائمة الآن، وقضايا سجالاتها وغايات جدلها، ارتفعت بنسبة من النسب، تبعاً لتغيّر الأمور والأحوال، فاستعادتُها ومحاولةُ نفخ الروح في جسدها الفاني، ما هو إلاّ تمرد على الاجتماع الإنساني، ومعاندة ليس منها طائل.

وقد يكون المنطق المستخدم فيها، والتدقيقات الحادة في المصطلحات، والمتابعات التفصيلية لمسائل نظرية مجردة، هي من المثبطات في عملية النهوض العام، فالعالم اليوم يتمتع بحيوية فكرية وعملية استثنائية، وهو لا ينفك يطرح أسئلة حية ومثيرة تستدعي جهوداً غير عادية لاستنطاق النص الديني، وإعطاء إجابات تتفق وطبيعة الهموم والتحديات، وهي بالتأكيد غير الإجابات التي تكفَّل بها علم الكلام القديم، وهذا لا يعد انتقاصاً من النتاج السابق، وإنما مجرد وضع ذلك النتاج على أرضيته التاريخية، وتسليم في الوقت عينه بناموس الاجتماع الإنساني في التقدم.

أما الهالة التي يعطيها السكونيون، من أتباع الكلام النظري، أو الأساس النظري للمذاهب، فتعود إلى توهم اعتبار الكلام، أو علمه مقدساً، مع العلم أن الاجتهاد في هذا الحقل لا يختلف في انتمائه للإبداع البشري عن الفقهي، وعليه، فإذا أمكن النظر مجدداً في علم الكلام، فالنتيجة المنطقية المقدرة، هي توقع تحولات في الفقه والأصول.

والتجديد المنشود، في علم الكلام، لا يتوقف عند إعادة بناء المنظومة العقدية، على منطق محدد، أي مرسوم سلفاً، وإنما هو في

كليته يخضع للاجتهاد، وقد يطاول ـ الاجتهاد ـ الموضوع والمسائل المبحوث عنها، والثابت الوحيد في عملية إعادة نظم التصوّر، هو النص القرآني، والنبوي الشريف.

أما حصر مادة الاجتهاد الكلامي بالنص الديني، فلاعتقادنا بأن هذا العلم، يحصر موضوعه في دراسة إمكانات المعنى في النص القرآني والنبوي، بهدف الكشف عن العناصر المشتركة التي تأتلف، في وحدة تصورية، أوبناء رؤيوي منسق ومتكامل. وبعبارة أخرى: يمكن القول إن موضوع علم الكلام، هو البحث عن المقاصد والغايات والمرامي الكلية للدين، من خلال المادة الأساسية التي يقدمها القرآن الكريم والروايات والأحاديث، فهو بحث في الدين من داخله، للكشف عن منطقه ومراداته لابحث في الدين من الخارج، وهنا تكمن إحدى مفارقات علم الكلام. فما نقصده من علم الكلام، هنا، ليس مجموعة التسويغات والبراهين، التي يستند إليها الكلامي لتأكيد مقولاته في أصول الدين، أو غيرها من المسائل المنفصلة الواحدة عن الأخرى، وإنما نقصد الفهم الشمولي للدين، الذي يتوخى تقصي كل النصوص الدينية، في سبيل تشكل الرؤية المتكاملة والمنطقية عنه، لكن من داخل مادته وعلى أساس نصه. هذا المعنى لعلم الكلام، يرفعه إلى مستوى تحديد الإطار العام للدين بدلاً من التناول الجزئي لمسائله التي لا يؤمَنُ معها من تاريخية التعبير وظرفيات الحلول، فمجرد استهداف المقاصد في البحث الكلامي يسهم إلى حدود بعيدة، في تجاوز الظرفي، والتاريخي الخاص إلى الإنساني العام.

ولا يخفى حجم الفارق الذي يُقدَّر ظهوره في الصياغات الأصولية والاستنباطات الفقهية، فثمة فرق كبير بين النظر إلى مسائل الربا، مثلاً، كشكل من أشكال التبادل المحظور، بغضّ النظر عن الآثار الأخلاقية والتنموية والاقتصادية، وبين التبادل المالي وربطه بقيمتي العدل والظلم،

فإذا تجاوزنا شكل التبادل، إلى الآثار والمآلات الاخلاقية والاقتصادية، فسوف تتبدل المنظومات الفقهية المختصة بأحكام الربا بصورة كبيرة[1]، وتترك آثاراً اجتماعية واقتصادية وسياسية حاسمة.

وكذلك مسألة المياه، التي تحتل حيزاً كبيراً من الفقه في كتاب الطهارة، فإنها متروكة على رسلها، مع العلم بأنَّها تدخل اليوم في معظم المشكلات الحياتية والاستراتيجية للمجتمعات المعاصرة، والسبب في ذلك يعود، إلى أنها لم تشكل معضلة حياتية وسياسية لمسلمي القرون الغابرة، فتركها علم الكلام، ولم يتطرق الفقه إلى أبعادها وخلفياتها، مع العلم أنها قد تندرج في إطار التصور القرآني للطَّاقة وضوابط حفظها واستثمرها. وكذا مسائل الاعتراف بالآخر، والحريات، وحقوق الإنسان، وتداول السلطة وغيرها، فإن هذه كلها لم تلحظ في السجال النظري السابق؛ لأنها لم تكن تشغل العقل الكلامي، وبقيت غائبة عن الفقه للسبب عينه.

فمرة يباشر المجتهد إطلاق أحكامه، وفق منطوقات بعض النصوص، ويُدخلها في منظومته الفقهية، من دون أن يستكمل رؤيته الشاملة للإنسان والرحمة الإلهية لهذا المخلوق، وفهم الدين لمعنى الحياة ووظيفتها الابتلائية ـ الاختبارية التي تفترض إطلاق الحريات ليتحقق المقتضى العلمي، وأخرى يشرع الفقيه في صوغ رؤيته عن الحياة استناداً إلى النص الديني مفصولاً عن سياقاته، ولا يخفى حجم الاختلاف بين المنهجين؛ إذ ستظهر الفروق واسعة وكبيرة بينهما، مع العلم أن كلا النتيجتين سيرجعها صاحبها إلى الدين ويرى أنها شرعية.

بناء على ما تقدم، نقترح، وفق التصور السابق، تدرجاً منهجياً في

---

(1) راجع، الحوار الذي أجرته مجلة المنطلق مع العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، العدد 117، ربيع 1997.

الاجتهاد، يبدأ بفلسفة الدين، فعلم الكلام، يليه الأصول، فالفقه، وأن يعاد النظر في معايير قبول الروايات الشرعية، بحيث يلحظ الفقيه بصورة أساسية عناصر الاتساق والتكامل بين البنيتين المعرفية والاشتراعية، بدلاً من قبول الروايات، أو رفضها على أساس صحة السند فحسب، أو الدلالة لكن بصورة مستقلَّة عن عموم النظرة والتصور.

ومجرد اعتماد علم الكلام مدخلاً منطقياً للاجتهاد، سينتج قراءات متنوَّعة ورؤى ومذاهب مختلفة، تحل محل السائد من التراث، ما يعيد فرز الانتماءات بصورة جديدة، لكن استناداً إلى معايير معاصرة، يختارها المتديِّن بملء إرادته، بعد أن تحوَّل ما كان، في طبيعته، مورداً للاختيار إلى مجرد تقليد عصبوي، خال من روح البحث والتحقيق.

إذاً، في إطار التصوُّر المنهجي الجديد الذي نقترحه لتطوير علم الاجتهاد، ندعو إلى إعادة ترتيب أولويَّات التخصص في هذا الحقل، بحث يتقدم علم الكلام، بالمفهوم الجديد، على صناعة الاستنباط وآليات إنتاج الموقف الشرعي، أو الفهم البشري للشرع، فيضحي «الكلام» هو الحاكم والموجه للمنظومات الفقهية المتكاملة بصورة واضحة مصرّح عنها، بعد أن كان يقبع، هذا التوجه، في منطقة اللاشعور، ويتم التسليم بمبتنياته «ميكانيكياً» من دون بذل الجهد في مراجعته وتطويره، وهو ما يفسر به التجديديون سبب الجمود في النظرة، وتكرار الفتاوى والمواقف في مختلف المسائل.

ولعل جمود النظرة إلى علم الكلام، واعتبار مقولاته المتوارثة ثابتة دائماً، وغير قابلة للنقد، هما اللذان قلّلا من أهمية دراسته، وتحوُّله إلى ما يشبه اللازمة، يرددها المنتمون للمذاهب، فتراجع إلى مستوى العلوم الثانوية في المعاهد الدينية، وفي أحيان كثيرة يتم تجاهله واستبعاده نهائياً من المناهج؛ وإن اتفق ودخل، فباعتباره علماً ناجزاً

ونهائياً مهمته تحديد المرتكزات النظرية للمذهب الذي ينتمي إليه طلبة المؤسسة العلمية.

في المقابل، يتطلع التجديديون إلى إخضاع علم الكلام نفسه للمراجعة، وإعادة الاعتبار له، بوصفه علماً يشكل مفتاح الاجتهاد، شريطة تحويله إلى ميدان جديد، يمارس فيه الباحثون وطلاب الدراسات العليا، مهاراتهم العلمية والإبداعية، لاكتشاف أبعاد جديدة في النص الديني، تقرّب من المراد الحقيقي الذي لا يجرؤ أحدٌ على ادعاء كشفه ومطابقته؛ فالنص الديني ينطوي على فضاءات واسعة للمعنى، وليس إطاراً محدَّداً تسهل الإحاطة به، وهذا أمْر بديهي طالما أنّ النص يخاطب النوع البشري أو الطبيعة البشرية، ولا يميز بين مجتمع وآخر، ولا بين جيل وجيل، فهو خطاب الفطرة في أصالتها، لا خطاب مزاج ظرفي منصرم، وهذا ما يضفي على النص حيوية غير محدَّدة، في انكشافه على طيّات المعنى المخبوءة في التركيب البلاغي المعجز للقرآن الكريم.

والحضور الباهت لموضوع الإنسان في الكلام القديم، دليل صارخ على قصور المباحث التقليدية ومحدوديتها، فهي أقرب إلى التجريد منها إلى المعالجات الواقعية الحية. فقد تراجع حضور الإنسان في البحث الكلامي النظري، من مستوى كونه مستهدفاً أساسياً ومحورياً في الدعوة الدينية والرسالات، إلى مجرد موضوع عرضي يأنس به الكلاميون في حواشي البحث عن الآخرة والثواب والعقاب، مع العلم أن الجزاء في الآخرة ليس سوى نتيجة لاستثمار الدنيا، التي هي مزرعة ومختبر للإرادات والأفعال والإيثارات والاستقامة وخلافها، بينما في المقابل توسعوا في أصول الدين، في صيغتها النظرية البحتة، كأن الكدح الدنيوي وشبكات العلاقة ومنظومات المصالح، وأنواع السلطة وانفعالات أصحابها، وابتلاءات الناس بالمتغيرات الاجتماعية

والسياسية، ليست من اهتمامات الدين، مع العلم، أنها الأكثر حضوراً في النص الديني؛ إذ ليس من اللغو تكرار الحديث عن التجربة الفرعونية، والممارسة الاستعلائية للسلطة للسياسية، في القرآن الكريم، أو الاستعادة الدائمة لتجربة قارون، والانفعال المضخَّم لسطوة أصحاب الرساميل، واللفت إلى صور اختبارات السلطة الجنسية، ومفاعيلها في النفس البشرية، فضلاً عن سلطة التقليد، والعصبيات القبلية والمعرفية، إلى غير ذلك من السلطات التي يضيء القرآن الكريم زواياها، إما بالحكاية عنها، وإما بالإلفات إلى آثارها في التجربة البشرية. وإذا كان ثمة حضور لإنسان في الخطاب أو الوعي الدينيين، فهو لا يعدو كونه للإنسان الخاص أي انسان ذلك الزمن، الذي انفعل بمناخات الانقسام المذهبي، أو الصراعات السياسية، فجاء حضور ـ الإنسان ـ مثقلاً بالعصبيات الظرفية، غير أن هذا الفهم لم تقف مفاعيله عند حدود التصورات النظرية التي يتكفل علم الكلام، عادة، في تسويغها، وحشد الأدلة للدفاع عنها، وإنما دخل في النسيج الفقهي للمجتهدين.

لقد انتظمت جملة معايير وأحكام في الكلام المتداول، كانت حاسمة في وضع الحدود والفواصل مع الآخر، وهي لا تزال تمارس حضوراً قوياً في لا وعي المتديِّنين، فضلاً عن وعيهم، فتعوِّق أي شكل من أشكال الحوار يمكن أن يباشره هؤلاء مع الآخر.

في هذا الإطار يحضرني ميدانان للبحث يفترض بالكلام أن يسوح في حدائقهما، ويتنشق عبيرهما:

1 ـ ميدان حقوق الله، وقد استفاض علم الكلام المتوارث في التنزه داخل حقوله المعرفية، وهو ما سمح للتشريع بأن يستفيض في إصدار أحكامه بخصوصه، من دون أن يغلق الكلاميون والفقهاء الباب خلفهم منعاً للنظر والتدبُّر من جديد.

2 ـ ميدان حقوق الإنسان، وقد ضل الكلاميون عن هدى مداخله ومساربه، فلم يدلفوا إليه، بل لم يعيروه الاهتمام، وكأنه حقل غفل هلامي غير مرئي. فخرجت نتاجات هؤلاء وهي خلو من إثاراته، ولذلك لم يكن هذا الميدان مجالاً للتحدي أو مثاراً للنقاش والمعالجة، فتوارى حق الإنسان تماماً، وجاء النتاج الكلامي والفقهي مبتوراً، بل أعرج يمشي بقدم واحدة، فكان دائماً مشوَّهاً وغير متوازن.

الدَّرس القرآني وتجاذبات المناهج
قراءة في علوم القرآن عند
د. نصر حامد أبو زيد

حيدر حبّ الله

الدّرس القرآني وتجاذبات المناهج
قراءة في علوم القرآن عند
د. نصر حامد أبو زيد

حيدر حبّ الله

مدخـل

ثمة حاجة بالغة اليوم لتجاوز السياج الذي وضعه الزركشي (794هـ)، ومن بعده السيوطي (911هـ)، على صعيد علوم القرآن، بمعنى ضرورة السعي العلمي الجادّ والأصيل لقراءة علوم القرآن قراءة تواكب آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، سواء داخل الدائرة الإسلامية التراثية لا سيّما علمي الفقه وأصوله، أم خارج هذه الدائرة من الألسنيات وعلوم اللغة وفلسفتها الحديثة.

ولا نعني، بهذا الطرح، تجاهل التراث أو القطيعة الكاملة معه، وإنما قراءته لتجاوزه، ومن ثم استكماله في سلسلة مترابطة ذات طابع تطوّري. وإذا كان المفكر الشهيد محمد باقر الصدر (1400هـ) قد نعى علم التفسير عندما رأى أنّه قد توقّف عند القرنين الخامس والسادس الهجريين[1] وهو في نعيه هذا قد لا يكون مصيباً بامام الإصابة عندما

(1) راجع: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الطبعة الأولى،نشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، إيران، 1421هـ، ص27.

نعرف مدى التطوّر المذهل الذي شهده علم التفسير في القرن الأخير فإنه يمكن تطبيق النعي عينه على علوم القرآن الأخرى غير التفسير. ومن ثم فليس من تفسير واضح للجمود ـ حتى اليوم ـ على ما أتى به الزركشي والسيوطي سوى حالة الاتباع لا الإبداع التي مني بها غير ميدان معرفي، مع التقدير الكامل للجهود التي بُذِلَت في القرن الرابع عشر الهجري على صعيد علوم القرآن أيضاً.

وفي سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد (ولد عام: 1943م) لا سيما في كتابه: «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن»، لتقديم قراءة يراها صاحبها ـ على الأقل ـ جديدة لعلوم القرآن، مهما كان موقف معارضيها. وإذا لم تكن محاولة أبو زيد موفّقة في الإتيان بجديد، فإن جديدها: يتمثّل في أن صاحبها انطلق فيها من هاجس الإبداع، وهي خطوة محمودة اليوم رغم الأخطاء العلمية المفترضة التي تكتنف النتاج نفسه. إنها خطوة يرى حسن حنفي أنَّها «فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفاً»[1].

بدورنا، سوف نحاول، في هذه الوريقات، دراسة نظرية أبو زيد للقرآن وعلومه، بصورة مجملة، مسجلين تعليقات خاطفة وموجزة.

بين الخطاب الديني والمنهج العلمي

يحاول الدكتور نصر حامد أبو زيد، في مقدّمة مشروعه لفهم علوم القرآن فهماً جديداً، تقديم تجربته بوصفها مماهاةً للمنهج العلمي غير

(1) حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص412.

المؤدلج، وهو بذلك يضع ثنائية تميُّز الخطاب الديني من المنهج العلمي، هذا التميُّز يجده أبو زيد في الأيديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتحرَّر منها المنهج العلمي.

إن محاولة أبو زيد هي محاولة لقراءة النص قراءة علمية محايدة، من دون ممارسة «توجيه أيديولوجي»[1]، وهو من هنا، وتأثراً بمدرسة أستاذه أمين الخولي (ت: 1966م)، يرى أنّ الدراسة الأدبية للنص تحقِّق وعياً علمياً، يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه[2]. من هذا المنطلق يُدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري[3].

وانسياقاً مع ثنائي العلماني ـ الديني، يحاول أبو زيد أن «يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمّص دوره؛ ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن (العشرين) حول كتابه: في الشعر الجاهلي»[4].

وبهذا، يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الطبعة الخامسة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2000م، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص11.

(3) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت والدار البيضاء، 1995، ص 205، وراجع: التأويل، الحقيقة، النص، حوار أجراه مع أبو زيد الكاتب الإيراني مرتضى كريمي نيا (مترجم كتاب مفهوم النص الى اللغة الفارسية) نشر في مجلة ((كيان)) باللغة الفارسية، العدد 54، 2000م، ص9.

(4) علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت والدار البيضاء، 1997م، ص94.

المعاصر، ومن ثم يصبح عرضةً لأيديولوجيا العلم نفسه. إنه «لا يقف على الحياد مما يجري؛ ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية»[1].

أما على خط الدراسة الأدبية، فإن موقف أبو زيد هذا يشبه إلى حد بعيد ـ وحسب رأي علي حرب ـ «موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً، يُقرأ كما يُقرأ النص الأدبي، أي «خارج كل بعد ديني» على ما جاء في كتابه «النص القرآني وآفاق الكتابة». «كذلك يقترب أبو زيد [ودائماً حسب علي حرب]، في طريقة تعامله مع القرآن، من أركون الذي يعتبر أن الخطاب القرآني، شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر...»[2].

ثمة انتقاد لخطوة أبو زيد هذه، ذلك أن عبارة «القرآن نص لغوي» عبارة عامة ملتبسة بالنسبة للبعض؛ ولهذا يفضل حرب تعبير نص نبوي، نائياً به عن الدين في الوقت نفسه باستحضار تعبير أدونيس عن نفسه «نبي وثني»[3]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا معنى لحصر أبو زيد منهج فهم القرآن بالمنهج اللغوي، فالقرآن يدرس وفاقاً لغير واحد من المناهج، تماماً كما فعل أركون، باستخدامه ـ إلى جانب المنهج اللغوي ـ المناهج السيميائية، والأركيولوجية، والسوسيولوجية ومنهج النقد التاريخي[4].

وبالمنهج اللغوي، ومحاولة اكتشاف المدلول عبره، وضع أبو زيد

---

(1) المصدر نفسه، ص98.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) نقد النص، مصدر سابق، 207 ـ 208.
(4) المصدر نفسه، ص208 ـ 209، ولاحظ أيضاً: حوار الأجيال، مصدر سابق، ص431.

نفسه أيضاً في مأزق كما يرى بعضهم، فتحوّل إلى ألسنيّ تقليدي يتبع المنهج الواقعي، بدلاً من أن يكون ألسنيّاً حديثاً يقصر متابعاته على وقائعيات النص[1].

وما فعله أبو زيد، في تمهيد «مفهوم النص»، بوضعه عنوان «الخطاب الديني والمنهج العلمي»، عاد وكرّره في تمهيد «النص والسلطة والحقيقة»، بوضعه عنوان «التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية»[2].

وفي هذا البحث، سعى أبو زيد انطلاقاً من «القراءة العلمية» لتفكيك الدين عن التراث، تفكيكاً يلغي تطابقهما محاولاً إقصاء بعض السنّة النبوية، وتوجيه نقده لخطوة الشافعي (204هـ) في السنّة نفسها، مستهدفاً إبطال إضفاء القداسة على التراث[3].

ويخصّص أبو زيد تمهيده هذا لنقد صارم للنهضة الإسلامية الحديثة، من الطهطاوي إلى ما بعد الهزيمة/النكسة، فيبدي تارةً تناقضات محمد عبده (1905م) في أخذه بمبدأ الاختيار الإنساني والعدل المعتزلي من جهة وانتقائه التوحيد الأشعري من جهة أخرى، متذبذباً بعض الشيء في مسألة خلق القرآن[4]، وأخرى تناقضات (1973م) بين إنكار مرجعية القرآن في قصص الأنبياء واعتباره مرجعاً للحياة الجاهلية، وذلك على الرغم من التقدّم الذي أحرزه طه حسين على صعيد تحويله

---

(1) المصدر نفسه، ص216 ـ 217.

(2) مفهوم النص، ص 29، وانظر لأبو زيد أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2000م، ص13.

(3) النص والسلطة والحقيقة، ص 13 ـ 20.

(4) المصدر نفسه، ص28 ـ 31.

الغرب إلى أداة منهجية لتحليل التراث[1]، وثالثة مع زكي نجيب محمود (1993م) في تراجعاته و. . . [2]، وقد خلص أبو زيد في نقده لخطاب النهضة إلى القول: «إن خطاب النهضة وفكر النهضة صارا تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي. . .» [3].

إن مشكلة خطاب النهضة عند أبو زيد تتراوح بين التلفيقية ومرجعية النافع، وبين المنهج الدفاعي الذي فرضه عليها التياران: السلفي والاستشراقي معاً[4]، وهذه التلفيقية تجعل الحقيقة هي النافع في نوع من البراغماتية الفكرية، فيما النافع هو الحقيقة[5]، وبهذا تميَّز العلم من الأيديولوجيا، وسقط خطاب النهضة في وحل التوجيه الأيديولوجي، وفي تناقضات، الصالح والنافع، حتى في أرقى أشكاله مع زكي نجيب محمود وحسن حنفي، وفي آخرها مع محمّد شحرور[6].

وفي سياق تعليقنا على مزدوج (العلمي ـ الديني) ـ المنهج اللغوي، نسجل وقفات:

الأولى: إن الثنائية «النقيضان» التي يضعها أبو زيد أي الديني/ العلمي واصفاً الأوّل بأنّه يخضع للتوجيه الأيديولوجي، يمكن التوقف عندها قليلاً، ذلك أن هذا الثنائي المستورد في حدّ ذاته، لا يبدو علمياً

---

(1) المصدر نفسه، ص32 . 33.

(2) المصدر نفسه، ص39 . 42، ولأبو زيد دراسة مستقلّة حول زكي نجيب محمود تحت عنوان ((زكي نجيب محمود رمز التنوير))، في كتابه: الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2000م، ص 67 . 88.

(3) النص والسلطة والحقيقة، ص53.

(4) المصدر نفسه، ص43 و54.

(5) المصدر نفسه، ص53 . 54.

(6) المصدر نفسه، ص62.

دائماً، ثمّة إسقاطات أيديولوجية من جانب التيار الديني على النص، لا بل ثمَّة تلاعب به وتطويع له، إنها مشكلة قديمة جديدة، يبدو من الصعب أن نبرّئ أحداً منها إلاّ من عصم الله، لكن إشكالية هذا الثنائي تكمن في:

1 ـ أنه يفترض أنّ المنهج العلمي، غير مؤدلج، وهذا أمرٌ ثبت ـ ربما ـ للجميع زيفه. إنه وهم تقليدي في دائرة الحداثة، فقد أقرّ أبو زيد نفسه بأن الوصول إلى الدراسة الموضوعية للنص وهمٌ ليس إلاّ[1]، إن خلفيات القارئ حاضرة دائماً سواءً كان دينياً أم حداثياً أم علمانياً (بالمعنى العلمي للكلمة). ومن ثمَّ، فلا تصحّ هذه المقابلة عندما يكون أساسها ما يسميه أبو زيد نفسه «التوجيه الأيديولوجي» كما تقدّم.

2 ـ يجب تحليل هذه المقولة الشائعة، التي تصفُ كلَّ ما هو ديني، بأنه أيديولوجي بما تحمله الكلمة الأخيرة من معنى سلبي لها اليوم تضم إلى صفٍ واحدٍ القرون الوسطى والتيارات الماركسية و. . . ، إن الدينيين عندما يطوّعون النص يدّعون بأن هذا التطويع ناشئ عن معطيات دينية قبلية مؤكّدة، وهذه، بدورها، ناشئة عن معطيات سبقتها حتى تصل المعطيات إلى قضايا العقل المفارق للنص عند أحسن اتجاهاتهم، وهم بذلك يدخلون معطيات علمية متراكمة، غاية الأمر أن بعضها ينتمي إلى المضمون الديني.

وما دامت معطياتهم قائمة على معطيات تصل في نهايتها إلى العقل، فإن هذا يخوّلهم إدخالها بوصفها عنصراً في التحكيم.

وبناءً عليه، فالمشكلة ليست في تطويع النص من جانب التيار الديني طبقاً لخلفيات، فإن هذا ما فعلته أيضاً تيارات علمانية، وتورّطت

---

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2001م، ص227 ـ 228.

فيه أيضاً النهضة الحديثة منذ الطهطاوي (1873م) وحتى عصرنا الراهن، وتفسيرا الطنطاوي (1940م) والإسكندراني (1306هـ) شاهدان بارزان على ذلك، إنما المشكلة في «النص» واعتباره مرجعاً معرفياً، ومن ثم في تحديد علاقته مع العقل، ومن له الأولوية، ومن ليس له ذلك... إنها مشكلة التناقض القديم بين الحقيقة والطريقة والشريعة التي سعى ابن رشد (595هـ) ومن بعده صدر المتألهين الشيرازي (1050هـ) إلى حلّها.

عندما يولّى العقل سلطاناً مطلقاً، فهذا يوحي لاتجاه العقلانية بأن تحريك المعرفة والعلم طبقاً للنص هو عملية أدلجة مزيفة؛ لأننا سلفاً لم نقرّ بالنص مرجعاً معرفياً، أما لو افترضناه مرجعاً معرفياً وانطلقنا معه من البداية التي هي خلفياتنا التي لم يخلص منها أحد، فإن نتائجنا ستكون علمية تماماً وفق الأسس والمناهج الإيبستمية التي انتقيناها.

وإذا كان التيار الديني، قد تلاعب بالنص لحفظ الواقع القائم وتسويغه، كونه يبقي على التشكيلة الاجتماعية والسياسية التي تحافظ طبقياً على منافع الأولياء على الدين وأدعياء الوصاية، فإن التيار العلماني الفاقد لسلطة نافذة في الحياة العربية والإسلامية لا سيما بعد إخفاق المثقف الذي أعلنه تيار النهضة وما بعده، هو الآخر سعى لتطويع النص ـ ولو من الخارج أحياناً ـ أو سعى لنسفه تحقيقاً لمصالح أخرى، إذا أردنا أن نكون أوفياء لتحليلنا السوسيولوجي و...

ومن ثمَّ، فإطلاق عنوان الأدلجة على التيار الديني وتنزيه غيره عنه مغالطة، يجدر لتفاديها استبدال عنوان الإشكالية الموجودة فعلاً، ونحت مصطلحات بديلة تفي بحقيقة المشكلة التي نقرّ بها، وتعبّر عنها أحسن تعبير، أو الأخذ بعنصر مرجعية النص وعدم مرجعيته فاصلاً بين ما هو علمي، وما ليس بعلمي.

الثانية: إن محاولة أبو زيد، في أكثر كتبه، إسقاط الأصولية كلمةً

لها مداليلها اليوم لا سيما في مصر والعالم العربي، على التيار الديني تبدو مجحفة إلى حدّ ما، إن هذه المحاولة تسعى إلى جمع طيف واسع من التيارات الدينية التي قد تتناقض في ما بينها، تحت عنوان واحد قد لا يجمعها، ومن ثم ففي التيارات الدينية المعاصرة أجنحةً ـ سواء في الوسط الشيعي أم السني ـ بريئة من كثير من التهم التي يوجهها أبو زيد لما يسميه التيارَ الأصولي.

ولا تعنينا تبرئة أجنحة سياسية، فهذا ما لا شأن لنا به، إنما تبرئة اتجاهات فكرية داخل التيار الديني الإسلامي المعاصر، لعل أبو زيد استخدم معها منطق المماثلة معمّماً تجارب خاصّة من دون أن ندخل في أسماء ومسمّيات، رغم إقرارنا بأنه بينها جميعاً مشتركات لا تتعالى عن النقد.

وهذا معناه أن أبو زيد مُطالَب بشيء من التمييز الذي يقتضيه الإنصاف، وعدم سوق أطراف، بينها تناقض، مساقاً واحداً تحت شعار يحمل اليوم في بطنه مدلولاً تشاؤمياً.

الثالثة: نشير، في مناقشة أبو زيد في قراءته للغزالي، كما سيأتي، إلى أنه كان يريد نقد واقعه من خلال ذلك، إلاّ أن ملاحظتنا العامّة على أبو زيد ـ ككاتب لا كشخص كانت له حقوقه التي يستحق المواساة عليها ـ أنه خلط البحث العلمي الأكاديمي بهموم الواقع أكثر من الحدّ اللازم، بل لقد أفرط أحياناً، وعندما وجّه إليه محاوره الإيراني مرتضى كريمي نيا سؤالاً عن سبب إدخاله بعض الأحداث المصرية في هامش مفهوم النص، تفلّت أبو زيد بحجَّة أنَّ الهامش كان في مقدّمة الكتاب لا في المضمون عينه[1]، ويبدو أن محاوره قد اقتنع بهذا الجواب، ظاناً أن

---

(1) مجلة كيان، مصدر سابق، ص11.

المشكلة تكمن في الدخول في جزئيات يومية، فيما تستكنّ في الحقيقة في لغة ذات طابع تعميمي، بيد أنها تحكي عن مشاكل يومية، وليست هذه إشكالية خطاب أبو زيد وحده، بل إن الحركة العلمانية (بالمعنى الواسع للكلمة) باتت تلهج بهذه اللغة، الأمر الذي أقدّر أن الخصم هو الذي فرض عليها ذلك، وجرّ رموزها إلى السقوط في لغةٍ غير متعالية.

لا نريد فصل المثقف عن هموم العصر أو تلبيس الأمر، وما نريده سعيٌ عنوانُه محاولةٌ قدر الإمكان لتحقيق دراسات علمية أكاديمية تتعالى قدر الإمكان ـ كما يفهم أبو زيد عنوان المنهج العلمي ـ عن الخلفيات وعمليات الخلط المتعمّد.

الرابعة: ثمَّة دعوة نوجّهها ـ يقصدها أبو زيد بالتأكيد ـ وهي أننا اليوم ـ حتى لو اقتنعنا بألوهية النص القرآني ـ محتاجون لقراءة هذا النص دنيوياً؛ أي يجب القيام بقراءة لا تأخذ ألوهية المصدر بعين الاعتبار.

والسبب الذي يدفع إلى ذلك، هو أن القراءة المنطلقة من أسس عقلية دينية، تسهم في أسسها وخلفياتها، في حل إشكاليات وتناقضات بادية في النص ملقيةً على القلوب سكينة واستقراراً، وإذا كانت هذه السكينة مَقِرّاً بها، بيد أنها لا تجيب عقلانياً عن الإشكاليات الموجودة من زاوية «خارج الدين»[1]، ومن ثم تغدو أعجز عن أن تقدّم منظومة منطقية تسهم في إقناع من لا يأخذ بالمبادئ الدينية، وهذا معناه أن الحاجة متعدّدة:

---

(1) نقصد بالعقلانية هنا الانتظام المنطقي الممكن تفسيره عقلياً، لا صحّة الفكرة أو فسادها وخرافيّتها، راجع في صدد تعريفات العقلانية وتميّزها عن الصوابية: مجلة المنهاج، بيروت، العدد 27، خريف 2002م، حوار حول الدين والعقلانية مع الدكتور مصطفى ملكيان والشيخ علي العابدي والدكتور محمد لغنهاوزن، خصوصاً ص186 ـ 193.

أ ـ دينية داخليّة أيديولوجية[1]: تنبع من ضرورة عرض الدين بلغة ذات طابع عولمي، أي قادرة على خطاب حتى ذاك الذي لا يعي الأصول الدينية الداخلية، وهي حاجّة ماسّة اليوم، ولم يعد ممكناً التغاضي عنها.

ب ـ علمية معرفية: إذ إن القراءة المحايدة للنص، تسمح بملاحظة مساحات مغيّبة في القراءة الدينية بفعل سلطان الأصول المقرّرة داخلياً، وهذه المساحات المغيّبة أو البقع الغائمة إذا ما تراكمت سوف تؤدّي إلى نوع من ارتباك وفوضى معرفية.

إذن ثمَّة حاجة لدراسةٍ لا دينية (بهذا المعنى) للنص القرآني، بغية كشف مساحاته جميعها، لإيجاد مكوّن متكامل الصورة عنه.

في الوقت نفسه، ثمّة حاجة ـ لا رخصة ـ لقراءةٍ دينيةٍ داخليةٍ للنص؛ لأن مساحات أخرى منه لا تبدو إلاّ إذا ملأ الإيمان قلب قارئه، وهذا أمرٌ ملموس في قراءة النصوص الأدبية التي تحتاج لتفسيرها إلى تفاعل غير عادي، يلعب ـ في مثل النص القرآني ـ الإيمانُ دوراً بالغاً فيه.

وهذا ما يقودنا إلى قراءة ثنائيَّة للنص الديني، ربما تكون أقدر من غيرها على إزالة الأستار الحاجبة للنص ودلالاته، والخطوة التي قام بها أبو زيد وإن لم يكن من الممكن احتسابها على القراءة الخارجية، بيد أنها تحمل طابع هذه القراءة ونواتها.

---

(1) نقصد في «بتعبيرنا بالأيديولوجي» ما كانت نتيجته معتمدةً على معطيات دينية (من داخل)، من دون سلب صفة العلميّة عنه، وبغيره ما كانت النتائج ناجزة فيه دون اعتماد على مقدّمة داخلية.

الخامسة: أحاول، في هذه الملاحظة تأييد أبو زيد في رأيه عن ضرورة قراءة خطاب النهضة لا تمثّله وإعادة اختباره، واستدراج هذه المقولة إلى المدار الشيعي الذي لم يلاحظه غالباً، لا أبو زيد ولا غيره في دراسة الفكر الإسلامي، اللهم إلاّ للنقد أو التقريع مع الأسف، وهذه إشكالية أخرى لا نتحدث فعلاً عنها.

إن خطاب النهضة الشيعي، منذ محسن الأمين (1952م) ومحمد حسين النائيني (1355هـ) والخالصي (1343هـ) والمظفّر (1383هـ) والشهرستاني (1386هـ) وحتى الصدر (1400هـ) ومطهري (1979م) وشريعتي (1977م) ومغنية (1979م) والطباطبائي (1983م) و. . . ، لم يعد قادراً بحالته التي هو عليها على حلّ الإشكاليات المعاصرة جميعها، ومن ثَمَّ لا معنى لترويج ثقافة بعثه بعثاً جسمانياً وروحانياً معاً، ثّمة في كل فكر عناصر متحركة تزول بمرور الأيام وأخرى ثابتة، ومن الخطأ التشبّث بالعناصر المتحرّكة في ظروف تباينت فيها تلك العناصر، ومن ثم كان من اللازم تشكيل وعي جديد مخالف لذاك الوعي الذي تشكّل في القرن العشرين، يستمدّ منه ولا يكون صدى له، وهذا معناه ضرورة أن تكون هناك قراءات ناقدة علمية لنتاج خطاب النهضة الشيعي، لا قراءات تبجيلية تستهدف على الدوام استخدام منطق تعتيمي.

ولا يعني ذلك تغييب هذا الخطاب، كما يحاول بعضهم أن يفعل ذلك، فهذا بترٌ لعملية التطور الداخلي التي يجب عدم بترها، ومن ثم فإن قراءة هذا الخطاب واكتشاف سلبياته وإيجابياته هي القادرة أكثر من غيرها، على تحقيق التواصل الطبيعي الذي يستطيع الحدّ من خلق فجوات فكرية واجتماعية أيضاً.

والسؤال الذي طرحه أبو زيد وغيره على خطاب النهضة العربي، هو عينه يمكن توجيهه إلى خطاب النهضة الشيعي، لماذا أخفق هذا

الخطاب ووقف دونما حراك[1]؟ ولماذا تستعيد اتجاهات ما قبل خطاب النهضة حياتها وبقوّة لتتسلم مقاليد الأمور؟ لماذا العودة لعزلة الإسلام بعد عقود مضنية ختمها الإمام الخميني (1989م) بإخراج هذا الإسلام من القمقم؟! ولماذا النكوص إلى أخبارية مفرطة بعد قرن من العقلانية؟ . . .

أسئلة تجب دراستها بروح علمية رصينة، وبعقل مستوعب للتطوّرات، لنتأكد من أن الإشكاليات التي عصفت بخطاب النهضة العربي أو السنّي، عصفت أيضاً بخطاب النهضة الشيعي مع فوارق بالطبيعة، من دون أن نماثل بين ظواهر تبدو المماثلة فيها مستعصية.

أنطولوجيا النص ومدلولاته

يسعى الدكتور أبو، زيد في دراساته عموماً وفي «مفهوم النص» خصوصاً، إلى تأكيد لتأكيد أساس جديد في قراءة النص وآلياتها، وأوّل أركان القراءة الجديدة للنص القرآني ـ أو ما يسمّيه أركون الخطاب القرآني[2] ـ هو تحليل النص نفسه، في خطوة تبعدنا فيه عن مقصود المؤلّف وغرضه من وراء الكلام، إنها عملية تحليل لوقائعية النص وكينونته المستقلّة، ليدرس تمايزه، بل وتمييزه لذاته عن بقية النصوص

---

(1) يجب أن نشير إلى أن، إخفاق الخطاب لا يعني أنّه لم يحقّق أي هدف في الزمان والمكان، وإنما في عدم قدرته . على الصعيد العام للأمور . على الدخول في مرحلة جديدة متقدّمة والأهم استكمالها نحو مزيد من التطوير الذي يناسب المرحلة، وإلا فإن خطاب النهضة حقّق أهدافاً كبيرة وعميقة، ومن الظلم نعته بالإخفاق الكامل، كان أبرزها إخراج الإسلام بقوّة من القمقم مع الإمام الخميني (رحمه الله).

(2) يفضّل الدكتور محمد أركون، لأسباب تعود، من وجهة نظره، إلى فارق بين العقل الكتابي والعقل الشفوي، استخدام مصطلح الخطاب القرآني بدلاً من النص القرآني، وهو موضوع مهم جداً، وذو نتائج علميّة حسّاسة أيضاً حتّى على صعيد اكتشاف المراد من النص، لاحظ على سبيل المثال ما ذكره في: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الطبعة الثالثة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1998م، ص77.

المتشكّلة في الثقافة، وهذه الخطوة التي تبدو في الفصل الأوّل من مفهوم النص (مفهوم الوحي)، ولدى تحليل أبو زيد «الحروف المقطّعة في أوائل السور» في الفصل الثالث من الباب الثاني، بشكل أكبر من بقية الأبواب والفصول، تضع أبو زيد في سياق الألسُنيات الحديثة التي أعلنت موت المؤلّف، وأعرضت من دون رجعة مستنكفةً عن مقصوده، ومن ثم عن وضع آليات تمنهج الوصول إلى هذا المقصود النهائي، الذي أطلق عليه علم أصول الفقه الإسلامي مصطلح «المراد الجدّي».

إنَّ عملية تحليل النص نفسه، بعيداً عن المؤلّف وحتى المفسّر، هي التي تمنح النص كينونته وتجنُّب هدرها كما يقول علي حرب[1]، وأية محاولة للعودة إلى الوراء (وفق الزمن الهرمنيوطيقي) تصبُ ـ من وجهة النظر هذه ـ في عملية إهدار لكينونة النص، سواء استخدمنا المنهج القديم وآلياته في قراءة النص، أم أخذنا بمنهج أبو زيد نفسه الذي يحاول ربط النص دائماً بالواقع؛ ولهذا، تذهب وجهة النظر هذه إلى نفي النقد الأيديولوجي الأنطولوجي للنص، لأنه يستهدف تحديد المقول، فيما المطلوب نقد علمي يكشف المستور والمجهول في النص، وهو باب فتحه أركون وغيره أيضاً[2].

ولسنا نمارس إلاّ توصيفاً، ولا نوافق علي حرب في حملته الناقدة لأبو زيد بوصفه محاولته بأنها خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها[3]، معتبراً إيّاه تقدمياً علمانياً في ملفوظاته لكنه أصولي من حيث بنية تفكيره[4]، مفضلاً تسمية أخرى لمفهوم النص هي «نقد النص» كما

---

(1) نقد النص، مصدر سابق، ص215 ـ 216.

(2) المصدر نفسه، ص201 ـ 205.

(3) المصدر نفسه، ص199 ـ 200.

(4) المصدر نفسه، ص218.

فعل هو في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وقد انطلق حرب في ذلك من اعتباره «مفهوم النص» تحليلاً نقدياً للقرآن وعلومه[1]، مصنفاً إياه في عداد سلسلة نقد الفكر الديني عموماً والنبوي خصوصاً[2]. وهو وإن عابه على ذلك، فقد أقرّ له بأنه حقّق ما تحفَّظ عنه في «مفهوم النص» في كتابه اللاحق «الخطاب الديني رؤية نقدية»[3].

من الواضح أنَّ أبو زيد يقوم، في «مفهوم النص»، بمحاولة تغيير داخلي كما يصرح هو نفسه أيضاً[4]، أو فلنقل: محاولة انقلاب أبيض، وهذا المنهج عموماً لم يعد يرضى به فريق من التيار الموسوم اليوم بالعلماني، إنهم يريدون تجنّب النص نفسه والنأي بالذات عنه، تحقيقاً لمرجعية بديلة كائنة ما كانت، وهو ما لم يقم به أبو زيد في تحليله لعلوم القرآن؛ حيث حضرته مجمل النصوص التراثية من الغزالي، والباقلاني، والزركشي، والسيوطي، والقاضي عبدالجبار، وابن خلدون، والجرجاني، وابن عربي و. . . ولم يشذّ عن محاولته الداخلية هذه سوى بعض الأبحاث القليلة، مثل «مفهوم الوحي» ودراسته له.

وإذا كانت مكرمة علي حرب ـ وأدونيس ـ أنَّه صريح في أفكاره شفّاف في ما يقول، فإن الكثيرين من الذين يوافقونه الرأي، ويعملون وفقاً لذلك، يحاولون تحقيق الغاية نفسها عن طريق إفراغ داخلي، وهذه مفارقة تستحق التأمّل.

وعلى أية حال، عندما يدخل أبو زيد منطقة الحروف المقطَّعة مستعرضاً النظريات المقولة فيها من التفسير العددي الذي يربطها بتاريخ الإسلام، مروراً بالتفسير الرمزي الذي يجعل منها إشارات للأسماء

(1) المصدر نفسه، ص200، وانظر: ايضاً الاستلاب والارتداد، مصدر سابق، ص97.
(2) نقد النص، ص201.
(3) المصدر نفسه.
(4) مجلة كيان، مصدر سابق، 7 و 15.

والصفات الإلهية. . وصولاً إلى تصنيفها أسماء للسور الواردة فيها و. . فإن ما يعنيه، في تحليل هذه الحروف وما يفهمه من جماع التفسيرات الكثيرة لها (13 تفسيراً)، ليس سوى إصرار النص في بقعة الغموض هذه على تمييز نفسه، ومن ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة زمكانياً، وهذا ما يُدخِل أبو زيد في عملية تحليل ـ كما أشرنا ـ تتجاوز مدلول الحروف المقطّعة والمقصود الإلهي منها وفق نظم الدلالات، لتصبّ في عملية درس النص عينه ومكانته بين النصوص.

وتبدو عملية التفكيك المضنية التي يمارسها أبو زيد لمفهوم الوحي، أكثر تدلالة على ما نقول، فعندما يحاول أبو زيد تفسير وجود الوحي في الثقافة ليربط بين هذا الموضوع واعتبار القرآن «منتجاً ثقافياً» في النهاية، لا يعنيه عدا تحليل مفهوم النص نفسه، أن النظرية التي تقول: إنّ النص يتولد من الواقع، ثم يقوم في حركة راجعة بإعادة صوغ الواقع ليركّبه تركيباً جديداً، ليست سوى محاولة لتحليل النص نفسه.

ويحلّل أبو زيد، في «النص والسلطة والحقيقة»، إعادة إنتاج النص للواقع في حركته الراجعة، «بعملية إعادة بناء دلالة العلاقات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلاقات في نسق العلامات اللغوية إلى نسق العلامات السميولوجية (أو السيميوطيقية)، وبعبارة أخرى تقوم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك ـ ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis ـ بالاستيلاء على اللغة الأساسية والاستحواذ عليها، والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على «العالم» الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على «الإنسان» عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل. . . »[1].

---

(1) النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص7، وانظر تفصيل الفكرة وتطبيقها في الفصل الخامس من الكتاب نفسه، ص213 ـ 285.

وبهذا نفهم الخطوة المتقدّمة التي خطاها أبو زيد في دراسة النص القرآني من زاوية حديثة هذه المرّة، متابعاً في ذلك أنماط الفهم الهرمنيوطيقي الحديث.

وإذا كانت علوم القرآن، وعلم الكلام الإسلامي والفلسفة أيضاً، قد درست النص بهذه الطريقة في ثنائيات عديدة وضمن إجابات متنوّعة امتدت من تحليل حقيقة الوحي وأنواعه (نظرية الخيال عند الفارابي) حتى الإعجاز وأشكاله، وبذلك نكون قد سجلنا ملاحظة ناقدة على القطيعة التي ربما يحاول بعضهم إحداثها، بافتراض أن دراسة النص بوقائعيته أمرٌ غير مسبوق في الألسنية الحديثة، فيما يتم تجاهل كلّ الجهود التي بُذِلَتْ سابقاً من جانب فرقاء في الفكر والعلوم الإسلامية... فإن ما يميز أبو زيد اعتماده ـ كما يوحي ـ الخروج عمَّا يسميه أركون السياج الدوغمائي المغلق، وعن الأيديولوجيات المسقطة؛ إذ إن منهج أبو زيد قائم ـ متأثراً بأفكار توشيهيكو إيزوتسو كما أقرّ هو نفسه[1] ـ على فصل النص عن أرباب الأنواع (حسب التعبير الإشراقي) التي تدعي أن للنص وجوداً قديماً عُلْويّاً، منشئةً علاقة وطيدة بينه وبين الصفات والذات الأزلية، كما هي الحال في الفكر الأشعري. إن نفي الاعتقاد بقدم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الأكبر، الذي حقّق لأبو زيد تميّزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً[2].

ولكننا ـ وبعيداً عن الجدل الكلامي الأشعري المعتزلي في خلق القرآن، وما جرّه من محنة على الإسلام والمسلمين ـ نحاول إثارة تساؤل

---

(1) كيان، مصدر سابق، ص 8 و 12.

(2) مفهوم النص، ص 31 ـ 74، والنص والسلطة والحقيقة، ص33 ـ 34 و67 ـ 76.

عن مدى حاجة أبو زيد لاستكمال مشروعه إلى تنحية مقولة قدم القرآن بالكامل.

والسؤال هو: ألم يكن بإمكان أبو زيد ربط النص بالواقع من دون المساس بقدم القرآن؟ وهل صحيح أن نظرية قدم القرآن غير قادرة في عملية تطوير داخلي على وضع النص موضع المواكبة للواقع؟ وهل هي التي تتحمل فعلاً كل تخلّفات قراءة النص الديني في الإسلام؟ أو أن تخلّفات قراءة النص كانت موجودة لدى فرق (غير المعتزلة) لا تنتني تناهض نظرية قدم القرآن؟ ومن ثم فالمطلوب ملاحقة المشكلة في مكان آخر.

لعلّ الجواب يكمن في التفرقة بين القرآن (وفقاً لنظرية قدمه) بوصفه كياناً أنطولوجياً أزلياً، وبينه بوصفه مظاهر تتراءى لنا، إنّ جعل وجود القرآن أزلياً لا يعني عزله عن الواقع الذي نـزل فيه؛ لأن معنى قدم القرآن أنَّ الكلام الإلهي صفة ذاتية فهي قديمة، واذا كان النص أزلياً فهذا معناه تعاليه عن الوقائع التي حدثت زمن الرسول، إلاّ أن هذا الجانب هو الجانب الذي يربط علاقة الله بالنص، في حين أننا نريد تحديد الجانب الذي يربطنا نحن بالنص، وهو جانب يتحرّك مع أحداثنا ووقائعنا ولو كان مكتوباً قبل ذلك لكنه ناظرٌ إلينا.

ولتقريب الفكرة نأخذ مثال علم الله بالجزئيات بعيداً عن جدل الفلسفة والكلام في هذا المثال، فإن العلم صفة ذات، لكن هذا لا يعني أن هناك قطيعة كاملة بينه وبين الواقع الخارجي المتحوّل؛ لأن هذا الواقع هو متعلّق العلم، فإذا فصلناه عن الواقع فهذا تحويل له إلى جهل، وهكذا مثال الاختيار الإنساني وفق مقولة بعض العلماء، إن الله أراد وشاء أن يقوم الإنسان بالصلاة عن اختيار، فإذا لم يصدر الفعل عن اختيار، فهذا معناه تخلّف الواقع عن إرادة الله، وهذا ما يجعل الإرادتين الالهية والإنسانية في علاقة طولية وفي الوقت نفسه في جدل دائم.

إن النص القرآني القديم ناظر إلى واقع آتٍ، تماماً كنظر الإرادة لوقوع الفعل عن اختيار، فكما لا يوجب ذلك سلب الاختيار عن الإنسان، كذلك لا يؤدي إلى سلب القرآن عن الواقع، إن علاقة النص بالله علاقة تتعالى عن الزمان والمكان؛ لهذا فهو قديم، لكن العلاقة حينما ترتبط بالواقع تعاد إليها سمة الحركية، كعلاقة الفعل الإلهي بالقدرة.

لا نبغي الدفاع عن نظرية قدم القرآن، وإنما نستهدف التأكيد أن مشروع أبو زيد لم يكن بحاجة لنسف هذه النظرية، بل لتطويرها داخلياً، لقد كان بإمكانه تخطيها من دون جعلها الأساس الذي تقوم على هدمه كل محاولته، لكن أبو زيد اكتفى بتقزيم كل الفرضيات الأخرى غير فرضيته بوصفها ذات طابع أسطوري[1]، من دون أن يحاول التفتيش عن منفذ يتجاهل النظرية المذكورة.

إن شاهدنا على إمكانية التفكيك هذه هو تعاطي علماء القرآن، فقد نقل أبو زيد نفسه عنهم ـ وعن الفقهاء ـ ما يؤيد مقولته في تاريخية النص وربطه بالواقع. ومن ثم، فقد استطاعوا، في مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني. . ، فهم النص بوصفه حركة تفاعلية مع الواقع، دون أن تمسّ محاولتهم هذه ـ لا أقل وفق تصوّرهم ـ أسسهم الكلامية.

تاريخيّة النص/ جدل النص والواقع

وبهذا المدخل الذي قطع أبو زيد به حبل الاتصال مع الأعلى، من دون أن ينكر ألوهية المصدر، وضع نفسه ومجمل دراساته تحت مظلة جدلية النص والواقع، لتخيّم على محاولته ظلال المدرسة التاريخية،

---

(1) كيان، ص8.

وهذا الربط الذي قام به أبو زيد بين علوم القرآن والتاريخ كان مهمّاً ولامعاً في محاولته، فبعد أن نحّى ـ وفق تصوّراته ـ مقولة أزلية النص جانباً، أضحى المجال مفتوحاً له لكي يعيد إنتاج العلاقة مع النص انطلاقاً من الواقع، فبدل البدء في حركة من النص إلى الواقع عكس أبو زيد المسير من الواقع إلى النص، وإذا ما استثنينا مباحث قليلة في دراسة أبو زيد لعلوم القرآن ـ كما تقدم ـ فإننا نجد الخط العام الذي سار عليه، بل واستهدفه، كامناً في إنشاء هذه العلاقة الجدلية بين النص والواقع.

لقد استعرض أبو زيد هذه العلاقة على صعيدين:

1 ـ على صعيد النص نفسه حينما ربطه بالواقع ليغدو منتجاً ثقافياً، ومن ثم ربط الواقع به ليكمل حلقة الجدلية التي طرحها، حينما ذهب إلى تأثير النص المتميّز كالقرآن في الواقع مشكلاً الثقافة تشكيلاً جديداً.

وقد كانت هذه المحاولة أهم المحاولات، بل وأساساً للصعيد الثاني الذي سوف يأتي الحديث عنه؛ أي أن أبو زيد سعى، في هذه المحاولة هنا، إلى بناء النص من زاوية أنطولوجية وجودية مقدّمةً للشروع في دراسة علوم القرآن بوصفها منهجاً إيبستمياً دراسةً تتناسق وأنطولوجيا النص نفسه، فعندما يكون النص في وقائعيته مفارقاً بمعنى من المعاني للذات الصادرة عنه في عينها وصفاتها وأسمائها، ومن ثم ـ كما يراه أبو زيد ـ كياناً في الزمان والمكان لا متعالياً عنه، فإن هذا يعني بناء الأرضية المناسبة لتاريخية النص أنطولوجياً، بوصفها مقدمة لتاريخيته معرفياً، أي لبناء قراءته وآليات هذه القراءة على أساس تاريخي كما فعل أبو زيد في ما بعد، لا سيما في أسباب النـزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهو ما هيأ له المجال لتسجيل نقده القوي للغزالي في دراسته الأخيرة من «مفهوم النص».

2 ـ على صعيد فهم النص وقراءة مدلولاته، أي وضع آليات القراءة في سياق تاريخي، وفي إطار جدلي، هذا الجدل يمكن تصنيفه إلى صنفين كما نفهمه من أبو زيد نفسه:

الأول: جدل النص مع القارئ، مستبعدين المؤلّف والواقع المحيط بالنص نفسه، وهو جدل ركّزت عليه الدراسات الهرمنيوطيقية والسيموطيقية الأخيرة، بل هو ـ كما يقول أبو زيد نفسه ـ نقطة البداية والقضية الملحّة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا[1]، لكنه تركيز يراه أبو زيد مبالغاً فيه على حساب كينونة النص، وقد اهتم به كثيراً في دراستيه الشهيرتين عن التفسير والتأويل عند المعتـزلة، وعند المتصوّفة في أرقى أشكالهم مع محيي الدين بن عربي[2].

إن النص كيان صامت، كما يحلو لبعض الدّراسين الإيرانيين المعاصرين توظيف هذا المصطلح كثيراً، والشريعة من ثَمَّ صامتة لا تنطق، وهذا يعني أن فهم النص عملية لا تبدأ من النص نفسه، وإنما من دارسه وقارئه، تماماً كالطبيعة لا تحكي عن نفسها ولا تنطق عن ذاتها، وإنما دارسها هو الذي ينطق.

إنَّ الفرضيات القبلية والبنى المعرفية التحتية التي تختـزن في ذهن القارئ، كما أن الوضع الاجتماعي والسياسي هو الآخر، يكوّن مع بقية العناصر النظّارات التي يضعها لكي يطالع النص، ما يعني أن النص سيغدو تابعاً للّون الذي اكتسبته النظّارة عينها من قبل.

---

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص13.

(2) أنظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998م. وانظر له ايضاً: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998م.

«إن اختلاف مناهج المفسرين، في العصر الحديث في ما يتصل بتفسير القرآن، ما تزال تدور حول هذين المحورين»، محور تجاهل المفسّر لتأكيد النص، ومحور التأكيد على علاقة المفسّر بالنص، الذي بلغ مع الرومانسية مبلغاً جعل مهمة القارئ فهم المؤلّف بوصفه مقدّمة لفهم النص نفسه كما يقول أبو زيد[1].

وانطلاقاً من هذه الفكرة، تغدو نظرتنا إلى التراث كلّه محكومة لنظرتنا لحاضرنا، ويتبدّد الوهم التقليدي الذي يريد الفصل بين الموقف الحالي للباحث ورؤيته للتراث، ومن ثمَّ يبدو أمراً متناقضاً الحديث بعد ذلك ـ كما يرى أبو زيد ـ عن شيء اسمه «الدراسة الموضوعية» للماضي، وهذا يعني أنه لا توجد ثمة قراءة بريئة كما يقول لوي آلتوسير[2].

ورغم أن أبو زيد يقرّ بهذه الحقيقة التي لا يزال يتحفّظ عليها الكثير من التيارات الدينية، بدعوى إفضائها إلى النسبية وفساد الحقيقة، فإنَّ دراسته لعلوم القرآن التي اختـزنها «مفهوم النص» لم تعتنِ كثيراً بهذا النوع من الجدل، جدل النص/ القارئ، بل ركّز أبو زيد نظره هذه المرّة على النوع الآخر من الجدل وهو جدل النَّص الواقع.

الثاني: جدل النص/ الواقع، وهو جدل يكوّن، إلى جانب صاحبه، الثلاثي الخطير: النص/ الواقع/ المؤلف.

---

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص16 . 18، وانظر عن تطوّر الدرس الهرمنيوطيقي، الفصل الأول من الكتاب المذكور تحت عنوان «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، ص13 . 49، حيث درس أبو زيد هذا التطور ابتداءً من نظرية المحاكاة عند افلاطون. . مروراً بشلايرماخر وديلثي وهايدغر. . وصولاً إلى غادامر وبول ريكور و. . .

(2) المصدر نفسه، ص227 ـ 229.

لقد أكّد أبو زيد مراراً أن النص بمفارقته عالم الأزل والقدم، لم يصبح عدمياً، وإنما أنشأ علاقة بديلة مع الواقع، وقد حاول أبو زيد استدراج بعض علوم القرآن لكي تؤيده في دعواه.

وفي الحقيقة، إن الطابع العام الذي يطبع دراسة أبو زيد لعلوم القرآن، طابع واضح التحفّظ، ويبدو هذا التحفظ جلياً في محاولة أبو زيد جعل خطوته تبدو كأنها استكمال لجهود السابقين، الأمر الذي يحتاجه لإضفاء الشرعية على طرحه، ومن ثم تهدئة الآخرين عبر إشعارهم بأن التراث نفسه يتحدث عن هذه الأمور؛ ولهذا وجدنا في «مفهوم النص» النقل المبالغ فيه أحياناً ـ كما يصفه حسن حنفي[1] ـ لنصوص القدماء والتركيز على اختلافهم، بوصف ذلك محاولة لاكتشاف الامتداد التاريخي لمقولته، بل لقد اعترف أبو زيد نفسه لاحقاً بتحفظه هذا الذي ألقاه جانباً بعد ذلك في بقية كتبه ودراساته، وكان يريد منه التأكيد على أن ما أتى به لم يكن أمراً من عنديّاته فحسب، بل مستمدٌّ أيضاً من الموروث نفسه[2].

علوم القرآن وتاريخيّة النص

وعلى أية حال، وجد أبو زيد في بعض العلوم القرآنية مبتغاه، وكان أهمها:

1 ـ المكّي والمدني: يرى أبو زيد «أن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي»[3].

---

(1) حوار الأجيال، مصدر سابق، ص426.
(2) كيان، ص 16.
(3) مفهوم النص، ص57.

بهذه الكلمات يفتتح أبو زيد دراسته للمكي والمدني، مؤكّداً تاريخية النص وجدلـه مع الواقع، وقد وجد في الفقهاء عيِّنةً جيدة لتأكيد نـزعته، حيث رآهم مهتمّين بالمكي والمدني ـ وكذلك وبأسباب النـزول ـ لكي يحلّوا مشاكل دلالية من نوع الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، بيد أنه يتحفظ على الاعتماد على المدخل الفقهي في دراسة هذا الموضوع؛ ذلك أنه يوجب اضطرابات مفهومية خاصة[1].

وفي إطار تحليله للمُمَيِّز المفترض بين المكي المدني، يذهب أبو زيد، في مَنْهَجَه وضع معيار لعملية التصنيف، إلى تكوين مزدوج يربط فيه بين النص ذاته، وبين الواقع، فالنص من حيث بناؤه ومضمونه يقف إلى جانب حركته المتصلة بحركة الواقع، عنصراً أساسياً لإيجاد تصنيف يميِّز المكي من المدني، من دون أن يرى في هذا المعيار أساساً حدّياً يشبه الفرز الرياضي للأمور، وهو من هنا يجد في «الهجرة» العنصر الفاصل بين النوعين من حيث مكية ما قبلها ومدنية ما بعدها، بوصفها ـ أي الهجرة ـ عاملاً محوّلاً للواقع.

ولعل أبو زيد لم يأت بجديد على صعيد وضع ميزان للتفرقة بين المكي والمدني، فالخصائص البنائية والمضمونية للنص كانت ملحوظة للعلماء قبل ذلك؛ ولهذا تحدّثوا عن طول السورة وقصرها، وعن مراعاة الفاصلة، وعن خطاب يا أيها الناس وخطاب يا أيها المؤمنون، وعن تفصيل الشريعة وإجمالها. . كما أن خصائص مراعاة الواقع كانت موجودة في وعي العلماء المشتغلين بالقرآنيات، فقد وجدوا في جدال النصارى واليهود علامةً لمدنية السورة انطلاقاً من احتكاك الدعوة بهم بعد الهجرة، فيما كانت آيات الإنذار والتنديد والنكير على عبادة

(1) المصدر نفسه، ص76.

الأصنام.. مظهراً لمكيّة السورة، انطلاقاً من احتكاك مماثل مع وثنيي قريش، إلى ذلك من العلاقات[1].

ولعل ما ميّز أبو زيد أو جعل فكرته أكثر إضاءةً، محاولته تسليط الضوء على، عناصر عدَّة، هي:

أ ـ خلع لباس التاريخية، وجدل النص والواقع على النص نفسه بما تحمله هذه المفردات من مداليل لها اليوم، محاولاً بذلك توظيف المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي بنائي أيضاً.

ب ـ تركيزه على رفض معيار دقيق، بوصف أحداث الاجتماع والتاريخ أحداثاً متحركة رملية الطابع، ومن ثم فمحاولات العلماء وضع تصنيف دقيق للآيات والسور، تصبح عديمة الفائدة عندما يراد التعامل معها بوصفها أرقاماً ومعادلات.

لكن ربط أبو زيد المكي والمدني وفق ما تقدم، يضعه أمام اجتهاد في القرآنيات يبعده عن مجرّد عمليات الترجيح ما بين الروايات التي مارسها القدماء، وهو اجتهاد يضع معياراً جديداً يرفع الحظر عن تحليل آخر للمكي والمدني، يضعه في خانة جدل القارئ والنص.

من هنا ينكر أبو زيد المنهج التلفيقي الذي استخدمه القدماء للجمع بين الروايات بادعاء نـزول آية واحدة مرتين، إحداها في مكة والأخرى في المدينة، إن هذا المنهج كان مجرّد محاولة فرار من تضارب الروايات بخلق مقولة تجمعها جميعاً، من دون أن يكون هناك دليل ثالث يفترض ظاهرة الجمع نفسها، ومن ثم فما يقوله أبو زيد نقطة جديرة بفتح نقاش

---

(1) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، 1988م، ج1، ص47. 49.

فيها، من دون سدّ الباب بالكلية على احتمال تكرّر النـزول كما فعل هو نفسه، إن عملية نقدنا لظواهر الجمع العشوائية والتي يطلق عليها علم أصول الفقه الشيعي عبارة «الجمع التبرّعي»[1]، تنطلق من تأييد أبو زيد في تحليله السيكولوجي لمواقف العلماء الذين ارتأوا هذا النوع من الجمع. إن تقديس السند، والوقوف عند الرواة هو الذي فعل ذلك؛ وجعل أي محاولة تحافظ على نص ـ أي نص موروث ـ خطوة مشكورة مهما ضعفت الشواهد عليها، إن افتراض إمكانية تكرر النـزول لا يسوِّغ هذا التفسير، الذي لا تشهد له المستندات التاريخية، حيث لم يتحدّث الصحابة، في ما هو ثابت عنهم، والقدماء أنفسهم عن ظاهرة كهذه إلاّ في حالات معدودة جداً، ومن ثم يكون الجمع في نتيجته محاولة لحلّ مشكلة في إطار احتمال، وليس دليلاً على تكرّر النـزول، الأمر الذي إذا لاحظنا خلفياته، سنجده ينسحب على العديد من آليات الاجتهاد نفسها في الفقه والتاريخ.

لا نريد مجرّد تحليل الموقف كما فعل أبو زيد من زاوية نفسية أو... مكتفين بمجرّد استبعاد تكرّر النزول، وإن كان تحليلاً منطقياً، غير أنَّ الاكتفاء بمجرد استبعاد تكرر النزول لا ينسجم مع نظرية أبو زيد؛ لأنه ما دام النص على علاقة بالواقع، وما دام ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ قائماً، فإن تكرار آيةٍ نزولاً هو أمرٌ منطقي وعقلاني، ما دام نزول الآية لا يهدف دائماً لتقديم معطى خبري جديد، بل لممارسة دور اجتماعي ونفسي أيضاً، وفي هذا انسجام تام مع ربط النص بالواقع.

إنَّما نريد إحداث ثغرة في الموضوع على صعيد الجوانب الدلالية

---

(1) انظر: فوائد الأصول، تقرير درس الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، 1409هـ، ج3، ص51، وانظر أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، ج2، ص201 ـ 204.

والشواهد التاريخية، انطلاقاً من التفرقة بين مجرد احتمال تكرر النزول لرفع تناقض مستوحى بين روايتين، وكون الروايتين، فعلاً تدلان على تكرار النزول، إن الأمر على المنوال نفسه في آليات الاجتهاد الفقهي، وإن قدّم الأصوليون تسويفاتهم الخاصة التي لا نناقش فيها فعلاً، إن مجيء المخصّص المنفصل، يدفع العلماء للأخذ بنتيجة جديدة لا يدل عليها لا العام ولا المخصّص، فإذا قلنا: «أكرم العلماء»، ثم بعد عشرة أعوام قلنا: «لا تكرم فساق العلماء»، فإن جملة «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم» ستكون معطى جديداً لا يفهمه أحد لا من العام ولا الخاص، أي هذه الجملة غير موجودة في أي نص، ومن ثم فتسويغ وجودها يحتاج إلى دليل كقواعد الجمع العرفي الأصولية، لا فقط إلى ثبوت كلا النصّين، العام والخاص، على حدة، وهذا ما يجعلنا في موضوعنا القرآني بحاجة إلى دليل من خارج كلا النصين الدالَّين على النزول يفسّر فكرة التكرّر التي لم يشر إليها النصَّان معاً في خطوة غير مفهومة في ديمومتها.

2 ـ أسباب النـزول: يرى أبو زيد أن علم أسباب النـزول «أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدلـه معه»(1)، والأمر كذلك، إن النص القرآني يتابع عبر منظومة أسباب النـزول حركة الواقع ويستجيب لها، وليست بينه وبينها قطيعة أو خصام، وإذا كان تثبيت قلب النبي سبباً لنـزول القرآن نجوماً، فإن جعل استجابة أحوال المكلفين هي الأساس في ذلك، هو المعطى المنطقي لظاهرة التنجيم(2)، وعندما يدخل أبو زيد مدار الجدل الكلامي في أن الله عالم بالوقائع جميعها قبل وقوعها، فلماذا يكون التنجيم مراعاة لحركة الوقائع والأسباب؟ فإن مفرّه حينئذٍ هو الفعل الإلهي. إنه يريد الخروج من نطاق صفة الذات (العلم)

---

(1) مفهوم النص، ص97.

(2) المصدر نفسه، ص99.

إلى نطاق صفة الفعل (الكلام) ما يخلع على النص (القرآن) في المحصّلة النهائية سمة زمكانية تاريخية.

إن علماء القرآن انتبهوا باكراً لأهمية التنجيم انطلاقاً من حاجاتهم العلمية، حيث وجدوا فيه معيناً على معرفة الناسخ من المنسوخ و. . . لكن إعطاء هذه المحاولة الخجولة طابعاً كلياً قواعدياً أمر لم يتحقق مع الأسف كما يقول أبو زيد، ومن ثم كان سببه، برأيه، سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث[1].

وإذا ربط أبو زيد النَّص بأسباب النـزول، فإن ذلك لم يعجزه عن امتلاك قدرة التعميم، انطلاقاً من اقتناعه بأنَّ اللغة قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية[2].

إنَّ هذا المزدوج الذي يقدمه أبو زيد، يبدو فيه متحفظاً قياساً بالتيارات الأخرى في الفكر الإسلامي المعاصر، فعندما يقدّم برهاناً لغوياً من اختصاصه على عملية التعميم، فهو يحافظ على شمولية النص ولا يُفْرط في الأخذ بتاريخيته كما فعل فريق معاصر، لكنه كان يخشى إهدار خصوصية السبب لصالح عمومية النص[3]، حتى لا يبدو النص غيبياً على قطيعة مع الواقع كاملة؛ ولهذا ركّز على أسباب النـزول بوصفها شواهد لفهم النص نفسه بغية تحديد درجة التعميم، لأن سبب النـزول يحدّد المناخ الذي جاء النص في سياقه، ومن ثَمَّ لم يعد بالإمكان فهم النص بمعزل عنه ما دام يشكل بالنسبة للمؤلف عنصراً لفهم كلامه، الأمر الذي يسمّيه الأصوليون «السياق المقامي والحالي وغير اللفظي».

وإذا ما نجح أبو زيد في تحليله لبناء اللغة ونظامها، من حيث

---

(1) المصدر نفسه، ص99. 100.

(2) المصدر نفسه، ص102. 108.

(3) المصدر نفسه، ص204.

قدرتها على التعميم الذي يتجاوز خصوصية السبب، فإن هذا التحليل لا يحلّ المشكلة تماماً؛ ذلك أنها مشكلة أكثر تعقيداً مما نتصوّر حتى لو كانت اللغة مجهّزة بطبيعتها بطاقة التعميم.

إن مشكلتنا ليست في اللغة نفسها فقط، ولا في إمكانية أن يريد المؤلف مدلولاً عاماً يتخطّى السبب، بل في علاقتنا نحن بالنص، من حيث كونه مرتبطاً بالواقع، فإذا فصلنا النص عن الواقع صار الأمر سهلاً، وكانت علاقتنا حينئذٍ مع النص فحسب، وهنا يمكن تحديد كل عناصر الدلالة ما دام النص بين أيدينا، أما عندما نربط النص بالواقع، فهذا يعني أن دلالات النص لم تعد تنحصر بحدود ما يتراءى لنا، وإنما أصبحنا مضطرين ـ كقرّاء ـ لدرس الواقع المحيط مقدّمة لفهم دلالات النص، لكن الواقع غير منكشف لنا بتمام زواياه، ومن ثم فقدرتنا على فهم النص تغدو محدودة. إن روايات أسباب النزول ليست حساماً يفصل الأمور كلّها ويبتّ فيها، حتى لو قلنا: أنها صادرة وواصلة إلينا على البتّ واليقين؛ لأن النقولات التاريخية عادةً لا تحتوي على مجموعة من العناصر طبيعتها أنها مرتكزة مستكنّة في العقل الجمعي والوعي الاجتماعي العام، ما يجعل الناقل مستغنياً عن نقلها ما دامت حاضرة لدى الأطراف جميعها في عملية التحاور، وعندما تحصل التحوّلات الاجتماعية الشاملة تظهر هذه المعالم المركوزة في الذهن العام، وتثير تساؤلات عن مدى علاقتها بالنَّص نفسه، لا سيما على الصعيد التشريعي. وهنا من العسير تقديم شواهد ترفع احتمال هذه العلاقة، الأمر الذي يجعل النص عاجزاً ـ وفق فهمنا له ـ عن التعميم المؤكّد، وإن كان قادراً ببنائه اللغوي على جعلنا نحسّ بأننا ما نزال ـ رغم مضيّ الزمن عليه ـ مخاطبين به.

إن النص قادر على التعميم، وربما أراد المؤلف ذلك، لكن اكتشافنا دلالة التعميم من النص نفسه خيانة لربطه بالواقع، وما دامت

حيثيات الواقع، التي تمثل قرائن متصلة بالنص تحدد دلالاته، غير واضحة لنا مع وفرة الاحتمالات لا سيَّما المعاصرة، فإن النتيجة النهائية من النص لا تبدو ميسورة.

وإذا أردنا استخدام لغة أصولية لقلنا: إنَّ احتمال القرينة المتصلة ـ وهي هنا من نوع المتصل اللبيِّ المرتكز في الذهن العام ولو على نحو الكمون والمفروض وجوده في الواقع ـ يمنع عن انعقاد دلالة في النص تتخطاه ولو لم يكن ثابتاً ما يهدم ظهوره بالكامل، وهو أمرٌ وافق عليه جماعة من الأصوليين، وإن لم يتعرّضوا لأمثلة معاصرة له اليوم.

ويبدو أن أحد حلول هذه المشكلة يكمن في النص نفسه، وفق رؤية أيديولوجية من الداخل، ذلك أن النص يقول عن نفسه بأنه بيان ونور و.. جاعلاً بيانيته ممتدّة امتداد الزمان والمكان، وهذا يعني أن القرائن المختفية يجب أن تكون ذات طابعٍ ممتدّ كذلك حتى يصح الاعتماد عليها؛ بحيث يبقى النص بياناً ومبيناً، وهذا معناه أن خصائص الواقع يجب ـ ونقول: إن هذا الوجوب أيديولوجي ـ أن يكتنفها النص بإشاراته وروعة بيانه، لتكون معيناً على فهمه على الدوام، وهذه الفكرةِ ـ إذا صحّت ـ قد تنسف كل التفاسير القائمة على تحليلات نظرية بحتة لم يكتنفها النص، ولم يمكنه الاعتماد فيها على السامع بوصفها متحرّكة في العقول، لا بديهية راسخة.

وغايتنا من ذلك كلِّه، الإشارة العابرة إلى أن مجرّد قدرة اللغة في حد ذاتها على التعميم لا يصلح حلاً لمشكلة الآثار الناجمة عن ربط النص بالواقع، وإنما المفروض استكمال الحل بصورة أفضل.

ويبدو أنَّ غرض أبو زيد، في ما أتى به في «مفهوم النص» هنا، هو ما تكشفه كلماته في «التاريخية: المفهوم الملتبس» من كتابه «النص والسلطة والحقيقة». إن طرحه مسألة تاريخية القرآن دفعت، أو من

المتوقع أن تدفع، الطرف الآخر للحديث عن هدم مبدأ «عموم الدلالة»، ومن ثمَّ إحالة النص القرآني إلى «الحفريات»، وهو خلط يراه أبو زيد جهلاً يمزج بين أنماط مختلفة من الدلالة. ويرى أن النصوص الممتازة قادرة على التواصل دلالياً مع أجيال عديدة كما هو حاصل فعلاً[1].

ولذلك أكَّد أبو زيد ـ في درسه خصوصية السبب ـ عمومية الدلالة، محاولاً في موضع آخر تحليل البناءات الفلسفية اللغوية للتصوّرات النقيضة، في إطار قراءته لمعطيات «ألفريد دي سوسير» العالم السويسري المعروف[2].

وإذا ما سلّطت معاول الهدم على روايات أسباب النـزول، في عملية حفر وتنقيب نقدية، فإن أبو زيد لا يشعر بالقلق؛ لأن ما يعنيه ليس مفردةً ما، يحاول استنطاق النص فيها، وإنما منهج، أي هو يريد مبدأ جدل النص/ الواقع، مهما كانت العقبات الميدانية كبيرة أمام تحقيق هذا المنهج على الصعيد الاستكشافي الميداني، علاوة على أن أبو زيد استخدم هذه المرّة، أيضاً، المنهج الاجتهادي في تحديد أسباب النـزول محاولاً تخطي عقبات المنهج التاريخي المدرسي في ملاحقة روايات النـزول والتورّط ـ من ثم ـ في تلفيقات تشبه ما حصل في المكي والمدني[3].

3 ـ الناسخ والمنسوخ: يصنّف أبو زيد ظاهرة النسخ بوصفها أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع[4]؛ ذلك أنَّ احإى زوايا هذه الظاهرة تتمثل في عملية التدرّج في بيان الأحكام وتطبيق عملية التغيير،

---

(1) النص والسلطة والحقيقة، ص75.
(2) المصـدر نفسه، ص79 . 80.
(3) مفهوم النص، ص108 . 115.
(4) المصدر نفسه، ص214.

وهو أمرٌ يربط شئنا أم أبينا بين النص والواقع[1] ، وبتحديد وظيفة النسخ تتضح هذه العلاقة المتينة.

وفي سياق استعراضه ـ على غرار ما فعل في المكي والمدني وأسباب النـزول ـ معيار تحديد الناسخ والمنسوخ، لا يرفض أبو زيد الحاجة الشديدة إلى المعرفة التاريخية الدقيقة بأسباب النـزول وترتيبه[2]، لكنّه يعيد هنا الجدل نفسه الذي دخله في عملية التحديد من قبل، ويناقش الجمود على الروايات، واستخدام منطق تسويغي لها[3].

لكن الشيء اللاَّفت عند أبو زيد، إصراره على وجود سرّ وراء إبقاء الآية المنسوخة قرآناً متلوّاً بين المسلمين، وهو ـ من وجهة نظره ـ فتح في مجال إعادة تفعيل الآية المنسوخة عندما تعود ظروفها مرّة أخرى، وفي هذا ربط للنص بالواقع من أكثر من جهة، وهو ما يضع الناسخ في دائرة المنسأ على الدوام[4].

لكن هذا التحليل يضعنا أمام تفسير جديد يغيِّر مفهوم الناسخ والمنسوخ رأساً، وهو تغيير لا نستنكره فعلاً، وإنما نحاول تلمّس معالمه، إن تفسير بقاء المنسوخ على أنه إعادة تفعيل لدوره على تقدير عودة الظروف المشابهة، يعني أن النص المنسوخ لم يمت إلى الأبد كما توحي كلمات علماء القرآن والأصول[5]، ومن ثم فهو باقٍ، كلّ ما في

(1) المصدر نفسه، ص220.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) المصدر نفسه، ص126 ـ 127.

(4) المصدر نفسه، ص122 ـ 123.

(5) أنظر على صعيد القرآنيات: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج3، ص61، وهناك فرّق بين المنسوخ والمنسأ، تماماً كما فعل من قبل الزركشي في البرهان، ج2، ص42 ـ 43، وأيضاً: التفسير الكبير، الإمام الفخر =

الأمر أن موضوعه وظرفه اللّذين يجعلانه حكماً فعلياً قائماً عملياً قد تجمَّدا، وهذا يعني أن عودة ظرفه تعيده إلى حالة الفعلية هذه، وهذه العملية تضع التشريعات كلّها تقريباً ـ إن لم نقل تحقيقاً ـ تحت سلطان ثنائي الناسخ والمنسوخ، ومن ثم، فلا تعني حالات النسخ المذكورة تاريخياً صيغة نهائية، وإنما مجرّد مثال تحقق في تلك الظروف، كما أن هذا ما يلغي تماماً الفكرة التي تقول: إنَّ النسخ ظاهرة مختصة بزمن النبي، لأن المفهوم الذي قدّمناه للنسخ نوع مفهوم متحرّك، يمكن تطبيقه في كل زمان، فلو فرضنا أن أحداً من المسلمين لم يكن مستطيعاً للحج، وأن هذا الوضع استمر لعدة سنوات، فهذا يعني أن حكم وجوب الحج قد تجمّد، والفائدة من الإبقاء على آية وجوبه في القرآن ليس سوى مؤشّر على عودة هذا الوجوب إلى الحياة والتحريك عندما تعود حالة الاستطاعة، ولو إلى مسلم واحد مثلاً.

إن فكرة النسخ، وفق هذا التصوّر، تشبه إن لم تطابق، ما يعبر عنه علم أصول الفقه بأن فعلية الحكم تتبع تحقّق موضوعه في الخارج، وأن الأحكام في حال تحوّل دائم، تبعاً لتحول الموضوعات المترتبة عليها، وهو ما يستنكر علم الأصول عموماً تسميته نسخاً؛ لأن النسخ ـ وفق التصوّر المألوف ـ إلغاء حكم في عالم التشريع رأساً؛ بحيث لم يؤت به إلاّ لغرض آني زال وانتهى، وإذا لم يحدد النص نفسه هذا الزمن بداية الأمر، فإنما ذلك لكي يمنح ـ مثلاً ـ الحكم المنسوخ لاحقاً طابع

= الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج3، ص227، وعلى صعيد أصول الفقه: السيد المرتضى علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق أبو القاسم كرجي، الطبعة الثانية، نشر جامعة طهران 1984م، ج1، ص414، والعدّة في أصول الفقه، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج2، ص486.

الهيبة والديمومة بغية الحد من تقاعس المكلفين عن الإتيان به[1]، ومن ثم فلا معنى للحديث عن إعادة إحياء النص المنسوخ تبعاً للتصوّر المألوف، ما دام النص آنياً في تشريعه مختصاً بالزمان الأوّل.

ويتبع هذه المقولة تعديلٌ في منهج التعامل مع الناسخ والمنسوخ، فبعد أن خضع التعامل إلى نظام الدلالات صار من المفترض خضوعه لنظام آخر، وهو نظام يربط النص بالموضوع المفترض تحقّق ظروفه كاملة لكي يأخذ النص درجة الفعلية والإنجاز، وهذا معناه أن نسخ دليل لدليل ليس أمراً يرتبط بالدلالة فحسب، وإنما بعلاقة كل دليل بموضوعه وتحقق قيود الحكم التي توجب تفعيل الحكم ووصوله درجة الإنجاز، وهذا تحوّل أساسي آخر تستتبعه مقولة أبو زيد.

وإذا كان النسخ، بمعناه المألوف، يحقِّق لأبو زيد مطلوبه، فإنّ النسخ بالمعنى الجديد كفيل بإعادة إنتاج كل التشريعات تبعاً لنظام النص/ الواقع.

لكن مشكلة التفسير الجديد للنسخ ـ وهو تفسير حقّ في نفسه، وإن لم تجرِ الموافقة على تسميته نسخاً ـ هي مشكلة تحديد الظرف والموضوع الَّلذين ربطت فاعلَّية النص بهما، فإذا أخذنا بالمنهج التاريخي في الاجتهاد الفقهي والذي يميل لربط النصوص بالظرف التاريخي، فقد تبدو تشريعات كثيرة جداً منسوخة الآن، أما لو أخذنا بالمنهج المدرسي لكان الأمر مختلفاً، وبين المنهجين تصوّرات وآراء نُعرِض عن بحثها فعلاً.

---

(1) انظر، على سبيل المثال، السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1406هـ، ج1، ص343.

النص والتحوّل الوظيفي

يخصص الدكتور نصر حامد أبو زيد الفصل الأخير من كتابه «مفهوم النصّ» لدراسة ما يراه التحوّل الوظيفي في النص، مركّزاً جهوده جميعها على تجربة أبي حامد الغزالي (ت505هـ) بوصفه نقطة التحوّل المذكور.

لقد أحدث الإمام الغزالي، في كتابه «جواهر القرآن» ـ كما اعتمده أبو زيد ـ تحوّلاً كبيراً في فهم وظائف النص وطبيعته، فبعد أن كان عملية نـزول من عند الله إلى الإنسان تهدف الإفصاح، تحوّلت إلى حركة صعودية سعياً إلى الله، وأدى ذلك بشكل تلقائي إلى انصراف الإنسان لبناء حياته الأخروية بوصفها المنقلب الذي سيؤول إليه، مُعرِضاً عن بناء الحياة الدنيوية وإعادة تشكيل الواقع بهدف صنع الحياة وإشباع الحاجات جميعها[1].

أدى التحوّل المذكور إلى أن يصبح الهدف من النص هو قائله، وأُعرض عن المخاطَب الذي هو الإنسان نفسه، وتحوّلت الحركة تلقائياً محدثة انحرافاً كبيراً.

كان ذلك مع الإمام الغزالي قبل ابن عربي (ت: 638هـ) بقرن من الزمن، هناك اختلطت المدرسة الأشعرية بالمنحى الصوفي[2]، وتنطلق تصورات الغزالي ـ في ما يراه أبو زيد ـ من ثنائي الدنيا والآخرة، وهو ثنائي قطع الغزالي اتصاله. ومن الدنيا والآخرة جاءت مقولة الظاهر والباطن عند الغزالي لتعيد تصنيف علوم القرآن من جديد.

---

(1) مفهوم النص، ص245.

(2) المصدر نفسه، ص246.

يضع الغزالي تقسيمه لعلوم القرآن، وفق نظام ثنائي الظاهر والباطن، فيقسّمها إلى علوم الّلباب وعلوم القشر والصدف.

في علوم القشر والصدف، هناك علم مخارج الحروف، يليه صعوداً علم اللغة، فعلم النحو، فعلم القراءات، فعلم التفسير الظاهر.

أما علوم اللباب، فهي الأخرى ذات طبقتين سفلى وعليا:

1 ـ أما السفلى فقصص القرآن عن الأنبياء والكفار، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

2 ـ وأما العليا فهي معرفة الله، ومعرفة طريق السلوك إليه، ومعرفة الحال عند الوصول (الثواب والعقاب).

وتحتل معرفة الله المرتبة العليا، تبدأ من معرفة الأفعال الإلهية في عالمي الغيب والشهادة، وتمرّ بمعرفة الصفات، لتصل إلى أرقى معرفة، ألا وهي معرفة الذات.

وعبر هذه الطريقة، أصبحت علوم الفقه والتفسير والكلام علوماً دونيَّة، فيما كانت معرفة الله، أي تلك المعرفة التي يبلغها الصوفي والعارف، هي الأساس الذي لا ترقى إليه معرفة أخرى.

وإذا ما ضممنا ـ كما فعل أبو زيد ـ مبدأ التوحيد بين القرآن والصفات الإلهية لغدا النص القرآني بدوره بحراً من الأسرار والعلوم التي لا حصر لها[1]، وعبر ذلك يتم إنتاج المنهج الرمزي ومسالك التأويل الباطني، عبر مزدوج أشعري ـ صوفي كما لاحظنا[2].

(1) المصدر نفسه، ص254 . 255.

(2) المصدر نفسه، ص256 . 257.

وبهذه المنظومة، يغدو من الطبيعي تولّد الثنائي الذي غطّى حركة الفكر الإسلامي عموماً، أي ثنائي العامة والخاصة الذي راج في الأوساط الصوفية، وأخذه العلماء، كما طبّقه الشيعة على أنفسهم وعلى غيرهم ـ ولو لم يكن تطبيقاً حرفيّاً ـ على أساس أنهم الخاصّة وأهل السنّة هم العامّة. والنقطة الحسّاسة، عند الغزالي في موضوع العامة والخاصة، اعتباره العامة خدمة للخاصة، فهم ـ أي الخاصة ـ متفرغون لله؛ لهذا كان لا بد من آخرين يكدّون ويكدحون، ليتسنّى للخاصة سلوك طريق الله[1]، ويعدُّ أبو زيد هذا التقسيم قلباً للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع[2].

ويذهب الغزالي مذهباً أبعد من ابن عربي، حينما يضع الخلاص في ثنائي العامة والخاصة، عندما يكون خلاص العامة بالأخذ بمجمل الاعتقادات الأشعرية، فيما ينحصر الخاصة بالمتصوّفة والعرفاء، وفي هذا ما فيه من تصوّر نهاية سوداوية للآخر كالشيعة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة، وهو اتجاه بالغ الخطورة يؤسّس له الغزالي هنا[3]، ضاماً إيّاه إلى ثنائياته الأخرى ليغدو مصطلح الخاصة والعامة تعبيراً آخر عن المتصوفة والبله.

ورغم أن الفقهاء، في ما بعد، وفي عصرنا الحاضر، استخدموا هم أيضاً منطق الخاصة والعامة، إلاّ أن الغزالي لم ينظر إلى علم الفقه ـ كما يقول أبو زيد ـ إلاّ بوصفه علماً دنيوياً له في الدرجة الثانية تعلّق بالآخرة، وهذا ما أدى إلى تحوّل وظيفي في الفقه نفسه، وتبدّل في

---

(1) المصدر نفسه، ص261 . 262 و286 . 287 .

(2) المصدر نفسه، ص262 .

(3) المصدر نفسه، ص282 . 283 .

مقاصد الشريعة من إقامة مجتمع إلى تحقيق الخلاص الفردي، وهو ما دفع الغزالي لتسجيل نقده على توسّع هذا العلم[1].

وبالنسبة لنا، يهمّنا جداً تحديد موقف الغزالي من التفسير والتأويل، فقد رأى الغزالي التأويل والوصول إلى المداليل الحقيقية للنص أمراً مرهوناً بالسلوك الصوفي، وهو من هنا يرى النص رموزاً وإشارات تحتاج إلى من يفسرها على طريقة تعبير الرؤيا، مستخدماً منطقاً جديداً في تحويل نظام الحقيقة والمجاز، بادعاء أن اللفظ يُطلَق حقيقة على معناه الغيبي ومجازاً على الأمر الحسي على خلاف النظم اللغوية الشائعة، وهو تحول كبير من الغزالي لا يستهان به، أضحى النص كله معه قابلاً للتأويل[2].

ورغم نقد أبو زيد للغزالي، فإنَّه يرى في التحوّل الوظيفي نتاجاً لسيطرة العسكر من السلاجقة والترك والديلم ثم الدولة العثمانية[3]، وهو بذلك يحاول ربط المشكلة بعامل خارجي، فاسحاً المجال لمثل علي حرب لوضعه في مصاف أمثال الجابري في تفسيره مشكلة العقل العربي تفسيراً خارجياً، جاء من الهرمسية والغنوصيّة والمانوية. . .، من دون أن يبحث عن أسرار المشكلة من الداخل[4].

وفي سياق تعليقنا على دراسة أبو زيد للغزالي من زاوية التحويل

---

(1) المصدر نفسه، ص264 . 265، وانظر دراسة أبو زيد في مقاصد الشريعة في كتابه: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، الفصل الخامس من القسم الثاني، ص201 . 208 حيث قدّم فيه طرحاً جديداً لنظرية المقاصد يربطها بثلاثي العقل ـ الحرّية ـ العدل، بدلاً من الخماسي المشهور.

(2) مفهوم النص، ص269 . 276 و 280 . 281.

(3) المصدر نفسه، ص12 . 13.

(4) نقد النص، ص213 . 214.

الوظيفي للنص نسجل ملاحظات، مؤيدين من حيث المبدأ الدور السلبي الذي مارسته الصوفية على الصعيد الإسلامي العام:

الملاحظة الأولى: يأخذ أبو زيد على الغزالي ـ في تقسيمه العلوم ـ استخفافه بمثل الفقه، بتحويله «مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي»[1]، فيما الغاية هي الصلاح الأخروي، وعندما يتعرّض لنقد الغزالي للإكثار والتوسع في علم الفقه نقداً لا يستثني الغزالي منه نفسه، يلاحظ عليه أنَّ هذا الموقف منبثق من تصوّر الغزالي لغاية العلم، وحصرها في المجال الفردي لتحقيق الخلاص[2].

ولكي نقيّم مقولة الغزالي يجب أن نعرف موقفه الحقيقي من علم الفقه، ومن ثم معرفة النزعة الفردية التي حكمت تفكيره من ناحية ثانية.

أمّا على صعيد استهتار الغزالي بالفقه وأمثاله من العلوم، فنلاحظ أن أبو زيد ينطلق هنا من أسس إنسية في تحليل العلوم. وكما انطلق الغزالي من أساس روحي أخروي مرتباً العلوم وِفْقَهُ، فعل أبو زيد الفعل نفسه من منطلق إنسي دنيوي (لا بالمعنى السلبي للكلمة)، وكما لا يرضى أبو زيد بأن توصف محاولته استخفافاً بالأمور الروحية أو العقديَّة أو. . . كذلك لا يعني تقسيم الغزالي أنه استخفّ بالفقه.

إنَّ علم الفقه علم قانوني ينظم حياة الإنسان، وفي سياق المفهوم القرآني لدور الفقه ثمة ترابط بين الدنيا والآخرة، إن فصل الدور العام للعلوم الدينية عن هدف الخلق وعن النظام الأنطولوجي الإسلامي محاولة لتشطير العلوم الإسلامية وِفْقَ أساس من الخارج لا من الداخل، إن الدنيا في المفهوم الإسلامي مزرعة، ولا ندري ماذا نفعل في أكثر من

---

(1) مفهوم النص، ص264.

(2) المصدر نفسه، ص265.

ألف آية تتحدث عن الآخرة، وفي العديد من الآيات الذامّة للدنيا؟ هل نستنطق هذه النصوص ـ ولا نظنّ ـ بصورة توحي بأصالة الدنيا واعتبارية الآخرة حسب التعبير الفلسفي؟ إنَّ أصالة الآخرة مبدأ يفترض بأبو زيد مثلاً لكي ينكره، تقديم دراسة شاملة تعطينا انطباعاً عن تصوّره مدعّماً بأدلّته، وهذا ما لم يفعله، وإنما عمد لواقع تاريخي سلبي لعبت الصوفية دوراً فيه، ليحمّل تقسيم الغزالي تبعاته.

وما دامت الآخرة هي الأساس، فمن الطبيعي أن يتعاطى الغزالي مع الدنيا وحركة تنظيمها تعاطياً آليّاً أداتياً استطراقياً، وهذا ما يجعل علم الفقه علماً دنيوياً بهذا المعنى، إنه علم يريد تنظيم الدنيا لكي تنتظم أمور الآخرة لا لكي تنتظم أمور الدنيا فحسب، لكنه في الوقت نفسه يرى أن انتظام أمور الآخرة لا يتمّ إلاّ بانتظام أمور الدنيا.

إن نقد الغزالي كان لا بد من أن ينطلق من داخل المناخ الإسلامي، عبر إثارة تساؤل يستفهم عن مدى إمكانية الجمع بين تقسيم الغزالي وعدم التورّط في الإفراط الصوفي؟

وإذا برهنّا أن هذا الأمر غير ميسور، صحّ القول بأن دعوة الغزالي من الزاوية العملية دعوة لتفكيك المجتمع والعودة إلى العزله الصوفية المتمثلة في الخلاص الفردي، أما إذا استطعنا الجمع المذكور فلن تكون أمامنا من مشكلة في القيام بعملية دمج تربط الدنيا بالآخرة مع حفظ أصالة الآخرة.

هل قال الغزالي: إنَّ كون الفقه والتفسير من علوم القشر أو اللباب بالطبقة السفلى معناه أنه أبطل مفعول هذه العلوم أو دعا إلى طرحها، رغم تصريحه بأن الحاجة تعمُّ هذا العلم (الفقه) لتعلقه بعلاج الدنيا أوَّلاً ثم بعلاج الآخرة؟

إن عملية تقسيم العلوم لا تعني الاستهانة ببعضها وإنما وضع مفاضلة، وإذا دعا الغزالي لتجاوز الشريعة بحثاً عن الحقيقة على أسس الطريقة، فمن حقنا مطالبته، لكن وضعه معرفة الله بذاته في أعلى الهرم، مع افتراضه أن كل العلوم الأخرى تقع في سلسلة لا مفر منها أمرٌ لا ضير فيه، بعيداً عن النقاش الأولي مع الصوفية والعرفاء في شأن تصوّراتهم لمعرفة الله ولقائه.

وإذا رجعنا إلى كلمات الغزالي نفسه في التَّسويغ الذي وضعه لذاته بجعله الفقه من علوم الدنيا، رأينا أنه لا يقصد بذلك توهين هذا العلم وأمثاله، يقول ـ وهو في صدد تحديد المقصود من العلم الذي جُعل في الحديث فريضة على كل مسلم ـ : «وليس المراد بهذا العلم (المذكور في الرواية) إلاّ علم المعاملة (لا علم المكاشفة) والمعاملة التي كلّف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك. . .» [1]، وبعد تعرضه للعلوم الواجبة على نحو الكفاية، كالطب والحساب والفقه و. . .، قال: «فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا؟ فاعلم أن الله عز وجل. . .. وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزوُّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومة وتعطّل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولّدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم شهواتهم، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م، ج 1، ص25، وقد أخذ الغزالي هذا الكلام من أبي طالب المكّي، كما أشار الى ذلك العلامة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي المعروف بمرتضى، في كتابه: «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»، دار الفكر، ج 1، ص135.

لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه (أي الفقه) متعلّق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلاّ بالدنيا. . . »[1].

وليس هذا هو موقف الغزالي وحده، بل لقد صرّح العديد من العرفاء، بأنَّ منهجهم قائم على رعاية الشريعة وعدم الاستخفاف بها، فقد صرّح ابن عربي بتابعيّة الولي للنبي في الأمور الراجعة إلى ظواهر الأعمال، رغم اعتقاده بارتفاع مقام الولاية عن مقام النبوة، بل لقد صرّح نفسه في فتوحاته بأن «كلّ من قال من أهل الكشف إنه مأمور بأمر إلهي في حركاته وسكناته مخالف لأمر شرعي محمدي تكليفي، فقد التبس عليه الأمر. . . »[2]، وهذا نص واضح، يؤكّد أن جماعة العرفاء لم يدافعوا عن تجاوز الشريعة، بل اعتبروا لا الشروع بها، فحسب، بل المداومة عليها شرطاً لازماً لسلامة مسيرتهم الروحية ورحلتهم الباطنية، وإذا كان لنا من ملاحظة عليهم فهو ـ كما قال أبو زيد ـ في قصرهم الشريعة على الأمور الفردية، دون ملاحظة البعد الاجتماعي، وهذا أمرٌ لم يكن مقصوراً عليهم، وإنما كان بلاءً أصاب أكثر الفرقاء والاتجاهات، بمن فيهم بعض الفقهاء أنفسهم، ومن ثم تعدّدت أسبابه وتنوّعت دوافعه بما لا يسمح بتوحيد السبب وحصره بجهة أو بشخص، أي لا معنى لحصره بجماعة العرفاء ولا بالغزالي وحده، فالشيعة مثلاً كانت لهم ظروفهم التي فرضت تنحيهم عن الحياة السياسية العامة، ما ترك أثراً في حالة الفردية والانكماش التي غطّت فقههم كله تقريباً في بعض الحقبات الزمنية، و. . . هذا فضلاً عن أنّ ذلك لا يبطل التقسيم الذي وضعه الغزالي كما أشرنا، والذي نحن في صدد الحديث عنه لا

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 28. 29.

(2) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر (الطبعة القديمة)، بيروت، ج1، ص179.

عن كل المنظومة الفكرية للغزالي أو الدفاع عنها. . . فليلاحظ ذلك جيّداً.

أضف إلى ذلك، أننا نعرف جميعاً أنّ كثيراً من العلماء سعوا في مؤلّفاتهم إلى القول بأن العلم الذي اختصّوا فيه هو أشرف العلوم أو من أشرفها بحسب تعابيرهم، فالمتكلّمون جعلوا علم الكلام أشرف العلوم[1]، فيما جعل الفلاسفة الفلسفة[2]، أما الفقهاء فأصرّوا أيضاً على أن الفقه هو أشرفها[3]، وهكذا جعل الأصوليون علم الأصول[4]، وجعل المفسّرون التفسير كذلك[5]. لقد كانت هذه نزعة شاملة بقيت حتى حقب متأخرة، وإذا كان الغزالي قد قسّم العلوم جاعلاً معرفة الذات الإلهية أرقاها، فهو قد مارس تطبيقاً لظاهرة عامة، ولم يبتكر شيئاً من العدم.

---

(1) يفهم من العلامة الحلي، في مقدّمته على كتابه كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة السادسة، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، إيران، 1416هـ، ص19.

(2) يفهم من تسميتهم لها بأنها العلم الأعلى، راجع عبى سبيل المثال، بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الرابعة عشرة، نشر جماعة المدرّسين، إيران، 1416هـ، ص7.

(3) راجع، على سبيل المثال، الفقيه المحقق محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، الطبعة الأولى، نشر وتحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، 1410هـ، ج1، ص3.

(4) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ، أصول السرخسي، الطبعة الأولى، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ، ج1، ص3.

(5) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ، فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، عالم الكتب،ج1، ص11 . .12 وتهمّنا الإشارة إلى أن النماذج التي أتينا بها ربما كان بعضها متأخراً عن زمن الغزالي، إلا أنه مع ذلك، فإن هذه الفكرة مترقّبة في الثقافة آنذاك، عنيت خصوصاً الجانب النرجسي من الثقافة الذي كان سائداً أيضاً ويعطي إيحاء بأنَّ تفضيل علمٍ على علم أمر مرتقب ومعقول، ما يجعل تبنّي الغزالي لها أمراً غير غريب.

وحصيلة الكلام: إن مجرد تقسيم الغزالي العلوم تقسيماً كالذي أسلفنا ذكره لا ينبئ عن مشكلة. نعم، في فكر الغزالي مشاكل أخرى يشترك في بعضها مع التيار الصوفي عموماً سنأتي على ذكر بعضها لاحقاً.

الملاحظة الثانية:

إنّ نقد الغزالي لبعض العلوم، كالكلام والفقه و. . . ، يجب فهمه في سياقه التاريخي، ولا يصح تفسيره بعيداً عن هذا السياق، لقد أقرّ أبو زيد، بملاحظته «إحياء علوم الدين» و «المنقذ من الضلال»، بأن الغزالي كان ردّة فعل على الواقع القائم، لقد بلغت المجادلات الكلامية مبلغاً مفرطاً قسّم المسلمين وأغرقهم في جدل لا نتيجة من ورائه، كما بلغ تطوّر الفقه حداً دفع الفقهاء إلى ملاحقة مسائل هامشية أضاعوا بها أعمارهم من قبيل هل يجوز الزواج من الخامسة إذا كانت جنّية؟ أو هل يحسب الجن من أفراد نصاب صلاة الجمعة؟ الأمر الذي أثار سخرية المستشرقين في ما بعد[1]، أما علماء اللغة والتجويد و. . فقد أفرطوا في ملاحقة تحليلات وتشدّدات لا محصل من ورائها ولا فائدة عملية ترجى منها، نظير صفة التورّم التي نعت العلامة محمد مهدي شمس الدين علم أصول الفقه بها، وفي خضم هذا كله، شاهد الغزالي الفساد الطبقي والأخلاقي في العلماء وغيرهم، كما يبدو ذلك كلّه جلياً من كتابه إحياء علوم الدين، فليلاحظ نقده على الجدل والمناظرة وعلى الكلام.

ولا نريد تنـزيه الغزالي، فلا شأن لنا بذلك، وإنما نريد تفسير موقف من هذا النوع، إن القيام بثورة روحية في مجتمع نضبت فيه القيم

(1) أجناس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبدالعزيز عبدالحق وعلي حسن عبدالقادر، دار الرائد العربي، بيروت، مصوّر عن نسخة 1946م، ص63 . 66.

وجفّت فيه فائدة العلوم ليس أمراً سلبياً، ولا يمكن أن نفهمه وفاقاً لمقاييس زماننا، وإذا كانت النتيجة التي خرج بها الغزالي قابلة للنقد ـ وهي كذلك بالتأكيد ـ فإن هذا لا يفسر خطوته بوصفها خطوة سلبية وارتدادية ارتجاعية، ولو أن العلماء الذين أتوا بعد الغزالي وظّفوا مفاهيمه في سياق مناسب وعصرهم، لربما اختلف الأمر. إن هذا هو ما تقتضيه القراءة التاريخية للفكر، والتي تضعه في سياقه التاريخي الخاص.

وخلاصة القول: إن محاكمة النتيجة شيء، وتفسير موقف الغزالي شيء آخر. إنّ ما يجب ملاحظته في موقف الغزالي هو قياسه على المناخ المعاصر الذي كان بحاجة في ظل تفكّك الدولة إلى زخم روحي هائل يعيد إنتاج القيم، وهذا ما أراده الغزالي نفسه في ذاته ومجتمعه.

الملاحظة الثالثة:

لم يحاكم أبو زيد، وهو يمارس، في كتابه «مفهوم النص»، عملية درس قرآني، تجربة الإمام الغزالي من منطلق قرآني، وإنما من تصوّر مسبق حملته إليه الصراعات الأصولية العلمانية، كما تُسمّى هذه الثنائية في العالم العربي، وفي مصر بالتحديد.

كان أبو زيد يحمل همّ إعادة بناء مجتمعنا الممزّق، وكانت همومه هي هموم المواطن المسلم والعربي، إنها الديمقراطية والحرية والتعددية والاختلاف و. . .، وهذا حقّه الذي لا يسلب منه، كما ومن حقّ أبو زيد مقارعة التخلف الاجتماعي والديني، وهو تخلّف سببه الجمود على الموروث مع خلع لباس التاريخية عنه.

لكن هذا الواقع لا يسوِّغ قراءة تجربة الموروث بأعين معاصرة، وكأن أبو زيد أراد تصفية حساب مع الخطاب الإسلامي المعاصر عبر مناقشة الغزالي، إنه يريد توجيه سهامه إلى الموروث المقدّس لينهار، ما يفقد التيار الديني المعاصر مسوغات وجوده وفق تركيبته الخاصّة. إن نقد

الأصولية المعاصرة في «جواهر القرآن» و«إحياء علوم الدين» خطأ منهجي جادّ، وهو ما أوقع أبو زيد في تجاهل المناخ التاريخي الحاكم على محيط الغزالي، كما أن محاكمة تجربة الغزالي من منطلق معاصر لا يسوِّغ تجاهل تجربته وفق فهم جديد للقرآن، وبالتالي فمن حق قارئ أبو زيد أن يسأله عن تفسيره للنص القرآني في رأيه عن ثنائي الدنيا والآخرة، لا سيما بوصفه باحثاً قرآنياً، وهذا ما يصحح مطالبته بذلك باعتبار تجربته محاولة من الداخل لا نقداً من الخارج كما أراد ذلك منه علي حرب، ومن ثم، فأي مسوِّغ لهذا التجاهل ما دام النص شديد الحرص على مفهوم الآخرة كما يلاحظ بوضوح؟

إن الدراسة السيكولوجية والسوسيولوجية للخطاب الديني، ليست سوِّغاً ـ لمن يحاول الانطلاق من الداخل ـ لتقديم تقييم نهائي، بل لا يحق له تقديم هذا التقييم ما دام النص لا يزال محافظاً على مركز من مراكز الصدارة.

الملاحظة الرابعة:

كأن أبو زيد افترض أن العمق الاستراتيجي للخطاب الديني المعاصر ينتهي بأبي حامد الغزالي، لهذا سلّط الضوء عليه، فيما الأمر ليس كذلك. بمعنى أن الاتجاه الصوفي والعرفاني مثَّل طيفاً واسعاً ضمَّ تيارات كثيرة بين متطرّفة ومعتدلة، ومن الخطأ محاكمة كل تيارات التصوّف على أساس مدرسة الغزالي كما يقول حنفي[1]، فقد تطوّر

(1) حوار الأجيال، مصدر سابق، 416، ويرى الدكتور حنفي في المصدر نفسه، ص16 ـ 17 أن الغزالي نفسه لا يمكن فهمه من خلال الإحياء والمنقذ والجواهر، فقد كان «المستصفى في علم أصول الفقه» آخر ما كتبه الغزالي، وله فيه مواقف لا تبعد كثيراً عن مفهوم النص في علوم القرآن، وقد كان للمستصفى أبلغ الأثر في ابن رشد الفقيه، ومن ثم فجواهر القرآن إنما هو بحث في علوم القرآن على الأصول الصوفية فقط.

التصوّف ـ كغيره من الاتجاهات الفكرية ـ تطوّراً ملحوظاً، بل لقد فقد تسميته هذه في الفكر الشيعي لتحل محلها كلمة «العرفان» لتبدو كلمة ـ التصوّف ـ في هذا الفكر ذات مدلول سلبي، وقد بلغ العرفان الشيعي ـ على سبيل المثال ـ مبلغاً كبيراً، وتطوّر تطوّراً مذهلاً، وحلّ أكثر من إشكالية يتألم منها أبو زيد، إن العرفان الشيعي في القرن العشرين خرّج السيد محمد حسين الطباطبائي والإمام الخميني والشهيد مرتضى مطهري، كما خرّج العرفان أمثال السيد جمال الدين الافغاني (1897م) ومحمّد إقبال اللاهوري (1938م) ممن شكّلوا بمجموعهم معالم الجمع بين دنيوية الدين وأخرويته. إن تجاهل هذا التطوّر المذهل في العرفان الإسلامي هو الذي سوَّغ لأبو زيد تسجيل ملاحظاته على تيار التصوّف، إن قدرة الدمج الموجودة عند أمثال العلامة الطباطبائي بين الاتجاه العرفاني الخالص وحركية الحياة والانغماس في الوقت نفسه في عملية نقد تحريري للفكر الديني، كان يمكنها أن تشكل مفتاحاً لأمثال أبو زيد لتسجيل ملاحظاتهم على الخطاب الديني المعاصر[1]، من دون أن يبخس تياراً كبيراً في الإسلام حقه باختـزاله في اتجاه واحد بل وفي شخص واحد. وإذا كانت التيارات الأصولية تستقي معالم طريقها من أمثال الغزالي، فإن من يسميهم أبو زيد أصحاب الخطاب الرجعي ليسوا جميعاً على هذا الطريق، كما أشرنا إلى ذلك في ما سبق.

الملاحظة الخامسة:

ثمة إشكالية في تفسير الغزالي ـ وعموم المتصوفة والعرفاء ـ للنص القرآني، يربط المتصوفة بين باطن القرآن وباطن الوجود، فيعتقدون بأن

---

(1) انظر حول العلامة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري، مجلة الكلمة، العدد 36، 2002م، مقال: "علم الكلام عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص»، حيدر حبّ الله، ص45 ـ 74.

الذي يبلغ باطن الوجود وحقيقته بالكشف والشهود يرى هناك باطن القرآن وجوهره، ومن ثمّ يؤسّس المتصوفة علاقة جديدة مع النص تتميَّز من علاقات الفقهاء والمفسرين المعروفين.

يبدو أنّ هناك مجالاً لتأييد نقد أبو زيد لقضية التفسير والتأويل عند الغزالي، إن هذه العملية في منهجة التأويل والتفسير تبدو غير منضبطة في أبسط إشكالياتها العقلانية؛ ذلك أن معياراً لتحديد المدلول (ولا نتحدث عن معايير نهائية) أمرٌ لا يتسنى الحصول عليه في ظل هذه التركيبة الصوفية، انطلاقاً من عدم تقديمهم شواهد على كلامهم، فكل إنسان بإمكانه أن يسند إلى النص القرآني أيّ مدلول بحجة أنه عملية كشف، وأن يقرّع خصومه بأنهم أهل الظاهر، بحجّة أنهم لم يقتنعوا معه بما يقول، من دون أن تكون هناك مواد تجري محاكمة المعطيات وفقها، وهذه المشكلة تضع عملية تفسير القرآن برمّتها تحت سلطان شخصانيات؛ إذ يشيع تفسيرٌ لا لشيء إلاّ لكون صاحبه ذا تأثير في القلوب، وهذه مشكلة حقيقيّة.

وقد حاول المتصوفة والعرفاء، في ما بعد، تفادي مشكلة من هذا النوع، عن طريق إرسال إشارات قرآنية، ولكن ذلك أدّى إلى إلغاء البعد البلاغي في النص القرآني نفسه لصالح التمسّك بظاهر النص الذي يلامس الأفكار المتبنّاة سلفاً، فإذا قال تعالى ـ وهذا مجرد مثال قد لا نقف عنده ـ ﴿ذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ فإن هذا النوع من التفسير يحاول أن يستنتج من هذا النص نظرية تجسّم الأعمال، أو التمسّك بإطلاق ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ لإثبات الولاية التكوينية للرسول والأولياء و. . .

ولا نقول: إن هذه المشكلة خاصةً بالتيار الصوفي أو بالغزالي، لكن تطبيق هذا التيار لهذه الطريقة كان ملحوظاً، ونحن نكتفي بهذه الإشارة لتأكيد طرح أبو زيد، والدعوة إلى تقييم علمي رصين لهذا النمط

من التعاطي مع النص القرآني والنبوي عموماً، لا أقل عن طريقِ عقلنةِ العرفانِ بالمعنى الذي يحتمله العرفان نفسه من العقلانية.

إن مشكلة التفسير أو التأويل العرفاني أو الصوفي للنص القرآني أنّه غير منضبط بقواعد يمكن التحاكم إليها؛ ولهذا فهي تشكّل مرجعاً ذاتياً للعارف نفسه، من دون أن ترقى، في مجال تقييمها، وفق ميزان يشارك الآخر فيه العارف، ومن دون أن يعنينا فعلاً، هل هذا التفسير صحيح على مستوى الواقع أو لا، أمّا قول العرفاء ـ ومنهم الغزالي ـ بأن طيّ منازل السير والسلوك هو المقدّمة لفهم هذا المعطى القرآني الباطني، فهذا الكلام إذا أردنا أن نضعه في إطار محاكمة لا يرجع إلى محصّل على الصعيد عينه الذي أشرنا إليه، هذا بعيداً عن جدل بنيوي آخر في النتيجة العرفانية نفسها بما يخرج عن دائرة هذه الصفحات.

المرجعيَّة الشَّاملة للقرآن الكريم

السيد منذر الحكيم

المرجعيَّة الشَّاملة للقرآن الكريم

السيد منذر الحكيم

مدخل

القرآن الكريم كتاب الله الخالد، ونوره المتألّق، ووحيُه المُشرق المنزل على خاتم أنبيائه وسيّد رسله الأمين على وحيه وكتابه وشريعته محمّد بن عبد الله ﷺ. والقرآن معجزة الله في الأرض النابضة بالحياة، فهي سند الإسلام الحيّ حين تحدّى البشرية منذ تفجّر هذا النور في آفاق الأرض، ولا يزال يتحدّى الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، وقد صدع بما يفوق ذلك حين أخبر عن مستقبل أمره متحدّياً العقلاء وذوي الشعور بقوله: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[1].

هو دستور الله الشامل للبشرية جمعاء، والذي يكفل لها السعادة والهناء بقيم السماء، المنطلقة من فطرتها لتفجّر طاقاتها، وتتكامل قابلياتها، وتثمر جهودها ومساعيها. وهو المهيمن على سائر الكتب السماوية، والكاشف عما طُمس منها، والقيّم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. فهو المصدر الثر،

(1) الإسراء: 88.

والمرجع القويم، والنبع الصافي لاستلهام الثقافة الإسلامية، والمفاهيم الصحيحة والقيم السامية التي أراد الله تثقيف خلقه بها، وتربية عباده على التحلّي بها، والالتزام بأصولها وفروعها التي تجلّت في شريعة ربّانية شاملة تتسع لكلّ مرافق الحياة، ولكل أجيال البشرية ولكل زمان ومكان؛ إذ يمكن تطبيقها في أرقى المجتمعات وآخر الحضارات كما أمكن تطبيقها في مجتمع الجزيرة العربية الجاهلي، حين آمن بالإسلام مبدأً وشريعةً للحياة.

إنَّ القرآن الكريم، بنصوصه البيّنة، قد أكّد هذه الحقيقة الكبرى حين أنبأ البشرية بما ستؤدّي إليه آيات الله المبيّنات ومبادئه القويمة من انحسارٍ تام للباطل بكلّ صوره ومعالمه واتجاهاته، واندحارٍ شامل لكلّ الدول والقوى الحاكمة المستبدة والظالمة التي نأت عن هذا المنهج القويم. وبهذا يكون القرآن الحكيم قد تحدّى البشرية مرّةً أخرى حين أفصح عن هذه الحقيقة الكبرى بقوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[1].

هذه سنّة الله الجارية في هذه الحياة؛ إذ تضمحل كلّ الحضارات وتقوم على أنقاضها حضارة المنهج الحقّ الذي يطبّقه بكلّ تفاصيله ودقائقه قائد ربّاني يُخلف الرسول الأمين في قيادة البشرية جمعاء حين يجمعها تحت راية «لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله، عليٌّ وليّ الله»، وهنا يتحقّق وعد الله لرسله جميعاً بالنصر على كلّ المُبطلين حين تتحقّق نبوءة أصدق القائلين: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[2]. تلك النبوءة التي أكّد تحقّقها ربّ العالمين بقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى

---

(1) الإسراء: 81.

(2) القصص: 5.

﴿ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾[1]. بعد أن أفصح الحقّ عن كلّ محاولات الباطل لدحض الحقّ بكلّ ما أوتي أصحابه من حول وقوة بشرية تزعم أنها قادرة على الوقوف أمام قدرة الله الأزلية وقضائه وقدره كما جاء ذلك في صريح قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[2].

إنَّ حيويّة القرآن الحكيم وخلوده ونبوءاته الصارخة التي رسمت للإنسانية آفاق المستقبل المشرق، وهدّدت بذلك كلّ الكيانات الجائرة والاتجاهات الباطلة تكفي لتعاضُد قوى الشر الطموحة للاستئثار بكلّ مصادر الثروة ومعادن الخيرات ومناجم القدرة، وتكاتفها على مدى القرون وعبر الأجيال منذ أن بزغ هذا النور الساطع لتتآمر عليه وتنال منه بكلّ ما أوتيت من حولٍ وقوّة هدماً وتخريباً، ومقارعة وتضييعاً، وتشويهاً وتزييفاً.

لقد قارع القرآن الحكيم الحجة بالحجة والدعوى بالدعوى والحوار بالحوار والقوّة بالقوة، غير أنَّ أصحاب المطامع وأتباع الشهوات لا تروقهم قيم هذا الكتاب الحقّ، ولا تعجبهم مُثُله وأحكامه ما دامت تتقاطع مع همومهم الهابطة ومصالحهم الذاتية الدانية الرخيصة. من هنا كان هذا القرآن موضوعاً ومحوراً لاهتمام أتباعه وأعدائه جميعاً. فأتباعه قد عكفوا عليه بالدرس والتحقيق لمعرفة حقائقه، والتفيّؤ بظلاله، والعمل بأحكامه والغوص إلى أعماق بحوره. وأعداؤه قد اتّجهوا له ولعلومه مستهدفين ذات الكتاب المعجز تارةً بصنوف الشبهات وأنواع

---

(1) النور: 55.

(2) التوبة: 32.

الطمس والدسّ، وأخرى تناولوا حقائقه بالإبطال والتأويل وقيمه بالمسخ والتبديل وأحكامه بالتحريف والتعطيل، علّهم يطفئون بذلك نار حقدهم حين يطفأ هذا النور المتألّق ويُكسف هذا الضياء اللامع، ويُغيَّب هذا الوحي المشرق والينبوع الثر والعطاء الخالد الذي تكفّل للإنسان هدايته، ثمَّ تربيته وتزكيته لإيصاله إلى قمم الكمال الشاهقة.

لقد اختط هذا القرآن الخالد لنفسه طريق العلم اللاحب والمعين الذي لا ينضب، فهو يزداد تألّقاً وإشراقاً كلّما تقدّم العلماء بعلومهم، وكلّما تفتّحت لهم أبواب المعرفة على مختلف الأصعدة وفي مختلف المجالات. لقد أسّس القرآن نبوءاته وبشاراته، وأقام أحكامه وشرائعه على أسس علمية قويمة، تُصدّقها عقول العلماء وأفهام الفقهاء، وأقلام المحقّقين وأسفارهم التي تتكامل على مرّ العصور والدهور.

لقد تعدّدت الدواعي للاهتمام بكتاب الله المنزل وفرقانه الذي يفرّق به بين الحقّ والباطل، وقرآنه الذي جمع ما تحتاجه البشرية من حقائق. وقد تكفّلت علوم القرآن القيام بهذه المهمّة التي أصبحت ذات بُعدين: أوَّلهما البُعد الاكتشافي المعرفي، وثانيهما هو البُعد الدفاعي الذي يُحصّن ضد أعدائهم. وبالرغم من تواتر الجهود وتعاضدها على مدى القرون، نجد الإثارات المغرضة تتكرّر على ألسنة المغفَّلين من الأصدقاء فضلاً عن الدراسات الأكاديمية المستمرة لدوائر الأعداء، إشغالاً للنفوس وإهداراً للطاقات، وبلبلة يحصد ثمارها الآخر.

إنَّ مسؤوليَّة الدفاع في هذا الحقل المركزي إنّما هي على عاتق المتخصّصين من العلماء بكتاب الله، وهي مسؤوليَّة خطيرة مادام العدو يستهدف المسلمين أنفسهم إشغالاً، وإضعافاً وإبعاداً عن الأهداف العُليا التي تنتظرهم في مستقبل أيّامهم لتتوّج بها جهود مسيرتهم الظافرة. على أنَّ القرآن الكريم رمز وحدة المسلمين ومصدر عزّتهم، ومحور

تعاضدهم ضدّ قوى الشرّ التي أفصح القرآن عن اندحارها لا محالة، وهو الكتاب الذي تكفّل للبشرية بتوفير الحياة الطيّبة والطاهرة إن اتّبعته بإحسان وعكفت على ترجمته في الفكر والخلق، والعمل والسلوك بكلّ دقّة وإتقان. وبالإضافة إلى ذلك كلّه فإنَّ اتّساع القرآن لكلّ جوانب الحياة يفتح لنا أبواباً واسعة للدراسة والغوص إلى بطونه، فضلاً عمّا يستجدّ من حاجات ويتطلّب من حلولٍ وإجابات.

معالم مدرسة أهل البيت القرآنية

لقد وجّه القرآن دعوته إلى البشرية كافّة لتتدبّر في آياته المباركة الحكيمة والتي منها قوله سبحانه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1]. ثمَّ نعى على من يتجنّب التدبّر الذي هو رمز حيوية الإنسان وإنسانيته بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾[2]. وبهذا دفع بالإنسان للاستنارة بنوره والاهتداء بهديه، حاثّاً على مدارسته و الغوص إلى أعماق بحوره لاكتشاف لآلئه ودرر حكمه ومكنون أسراره. ولم يترك الإنسان في هذا الطريق بلا منهج صحيح، بل تدارك الأمر له؛ إذ عبّأ فيه ما يضمن للإنسانية سلوك هذا الطريق على مدى الأجيال، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾[3]. ومن هنا كان منهج تفسير القرآن بالقرآن منهجاً قرآنياً متميزاً قد نصّ عليه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾[4]. وأكّده الرسول الأمين وعترته ا،لمعصومون من الرجس والمطهّرون من الدنس، بما اشتهر عنهم من أنَّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض.

---

(1) ص: 29.

(2) النساء: 82.

(3) النحل: 89.

(4) القيامة: 19.

وقد أرسى الرسول الأعظم ﷺ قواعد هذا المنهج القرآني من خلال سيرته وسيرة أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، إذ أصبحوا أهل الذكر وأولي الأمر، وبقية الله والصفوة التي انتجبها لتربّي الأجيال البشرية على أهداف هذا الكتاب ومنهجه الربّاني وتسير بهم على هديه والصراط المستقيم. وقد مارس أهل البيت عليهم السلام هذا الدور الريادي بكلّ دقة وأمانة وإخلاص وصمدوا أمام الأعاصير، ولاسيما أمام تيار التحريف الجارف الذي كان أشدّ نازلة نزلت بالإسلام وبكتابه من بعد رحيل الرسول ﷺ، فكان لهم قصب السبق في الدفاع عن رمز وحدة المسلمين وسرّ عظمتهم، ودليل مجدهم أساس أصالتهم. وقد أخبر رسول الله ﷺ عن ذلك بقوله: «في كلّ خلف عدول من أهل بيتي ينفون عنه تحريف الضالين وانتحال المبطلين». وتميّزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بما ربّت من أجيال وبما أعطته من نتاج علمي مرموق يشار إليه بالبنان في حقل القرآن الكريم وعلومه وتفسيره.

مرجعية القرآن الكريم

تكاد جميع المدارس الفقهية الإسلامية تتَّفق على أنَّها انطلقت من أول مصدر للتشريع الإسلامي؛ أعني القرآن الكريم. غير أنَّ الواقع الملموس يشير إلى اتفاقها على بعض النقاط واختلافها في أمور كثيرة يعود بعضها إلى طبيعة نظرتها إلى القرآن الكريم بوصفه مصدراً للتشريع وسائر مصادر التشريع الأخرى. كما يعود بعضها إلى المنهج الذي اتخذته في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، فضلاً عن اختلافها في جملة من مصادر التشريع.

إنَّ الاعتراف بمرجعية القرآن الكريم، في مجال التشريع الإسلامي، هو النقطة المضيئة التي تجعلنا قادرين على العودة إلى كتاب الله من جديد، لنستجلي منه كلمة الفصل في كلّ ما اختلفت فيه هذه

المدارس الفقهية، سواء في المصطلحات أم في المنهج، أم في النتائج والاتجاهات.

وقد صرّح القرآن الكريم بأنه قد نزل بلسان عربي مبين. غير أنَّ هذا لم يكن ليمنع القرآن عن إبداع مصطلحات عربية جديدة يختصّ بها ويقرّرها في الميدان الثقافي الإسلامي ويحاول غرسها في وجدان المسلمين، لتكوّن ثوابت وضمانات لصيانة الحركة الثقافية من الانحراف والالتواء باتجاه أهداف غير محمودة وغير مقبولة عند صاحب الشريعة الإسلامية.

لا شك في أنَّ القرآن الكريم يُعدّ الكتاب الخالد للشريعة الخاتمة التي تُعَدّ خالدة بخلود هذا الكتاب، وخالدة لما فيها من عاصر الديمومة والبقاء. وممّا يميّز القرآن الكريم إحاطته وشموله، واهتمامه بتقديم منهج متكامل الأبعاد متّسق مع الفطرة، ملبٍّ للحاجات المستجدّة على مدى القرون والأجيال. والنصوص التي تشير إلى هذه الحقائق غير قليلة وإليك جملةً منها:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ (الليل: 12)

﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ (الأنعام: 71)

﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 38)

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِيٓ﴾ (يونس: 35)

﴿يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ (المائدة: 16)

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء: 174)

﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍۖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾((الأعراف: 7)

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦۖ﴾ (فصلت: 41 ـ 42)

إنَّ الآيات القرآنية، وإن كانت محدودة العدد: حيث أنها تناهز الستة آلاف، قدّمت للإنسانية أصول التشريع إلى جانب المنهج الذي ينبغي للإنسان سلوكه لئلا يخرج عن الهدي الرباني الذي قدّمه له القرآن الكريم.

اكتشاف هذا المنهج وإتباعه يكفلان للإنسانية بقاءها على الصراط المستقيم الذي وجّه القرآن النفوس لطلبه والحرص على اتباعه وسلوكه في كلّ يوم بما لا يقل عن عشر مرّات في الفريضة التي يخرج تاركها عن ربقة الدين الحنيف، وهي الصلاة المفروضة التي لابدَّ لكلّ مسلم من أدائها، ولابدَّ له من قراءة الفاتحة فيها، والتي تضمّنت هذا التوجيه الربّاني الخطير: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

وكيف يحثّ القرآن المسلم على الطلب الهداية من الله نحو الصراط المستقيم، ولا يقوم هو ببيان هذا الصراط المستقيم؟ إذن لا شكّ في أنَّ القرآن الكريم قد بيّن المنهج الصحيح لسلوك طريق الله، وفهم وتطبيق الشريعة الإسلامية وتطبيقها في جميع مجالات الحياة.

وممّا اعتنى به القرآن الكريم اعتناءً بالغاً هو استخدام مصطلحات جديدة وإبداعها، وجعلها معالم في الطريق. إنَّ المصطلحات القرآنية تحمّل دلالات واضحة تشير إلى ما تتجه إليه الشريعة من أهداف ومنهج وأساليب لابدَّ منها لبلوغ الأهداف الكبرى. ومن تلك المصطلحات التي

ترتبط بالمدارس الفقهية جميعاً مصطلح «التفقّه في الدين» بشكل خاص، والذي استُبدل بمرور الزمن بمصطلح الاجتهاد، ما أدّى ـ هذا الاستبدال والتحوير ـ إلى مفارقات أساسية في المنهج والنتائج على مدى القرون والأجيال.

نحاول أن نقف على إيجابيات المصطلح القرآني وسلبيات المصطلح البديل الذي راج حتّى عند أتباع أهل البيت (عليهم السلام). تلك المدرسة التي حرصت على أن لا تتجاوز الحدود المقرّرة في كتاب الله والتي لم تهدأ في إدانة المناهج المنحرفة، ولم تتلكأ في نقد مدرسة الرأي التي انتهت في نهاية المطاف إلى الخروج عن المنهج المقرّر في كتاب الله، ما أدّى إلى تسرّب البدع وتهافت المذاهب في النتائج والأحكام.

مصطلح الاجتهاد

يُطلق مصطلح الاجتهاد، في عصرنا الحاضر، على أعلى مرتبة من مراتب الفهم والتحقيق، والمعرفة الدينية بالمعنى الأخص، وهي: المعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية المستنبطة من الكتاب والسنة وسائر مصادر المعرفة بالحكم الشرعي. فالمجتهد هو من تعرّف إلى أحكام الشريعة الإسلامية من أدلّتها بشكل تفصيلي بحيث يكون قادراً على الدفاع عن رأيه في كلّ قضية، معتمداً على الأدلّة الكافية وقادراً على مناقشة سائر الآراء المخالفة لرأيه من خلال ردّ الأدلّة التي اعتمدها أصحاب تلك الآراء المخالفة لرأيه.

وقد تعارفنا على أن نقول: «لا مشاحة في الاصطلاح»، فإنَّ وضع لفظ معيّن لمعنى معيّن واستعماله له يكفي تسويفه لأدنى عُلقة مقبولة لدى عُرف المستعمِل والمخاطَب، إذا كان الاستعمال مؤدّياً للغرض وباعثاً لانتقال المعنى الذي قصده المستعمِل إلى ذهن المخاطَب. كما لا

مانع من استعمال لفظ له معنى عام في زمنٍ ما وعصرٍ ما في موضوع أخص من ذلك المعنى في عصرٍ وزمنٍ آخرين، بل قد يستعمل اللفظ بمعنى في عصرٍ ما، ثمَّ يستعمل في معنى يضادّه في عصر آخر. لأنَّ الاعتبار كما يقال قليل المؤونة، والمجال للتطوّر في اللغة يتّسع لمثل هذه الأمور.

من هنا نجد أنَّ مصطلح «الاجتهاد» كان قد استعمل في معنى مذموم لمدَّة زمنية غير قصيرة، ثمَّ استُعمل في معنى آخر مشروع ومقبول، بل أصبح الاجتهاد بهذا المعنى الحديث بضرورة يقتضيها خلود الإسلام وتطوّر الزمن، لأنه يلبّي أهم حاجة للمجتمعات البشرية والإسلامية في عصرنا هذا، وهي التفقّه في الدين المساوق لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية بالنسبة لما يستجد من حاجات العصر.

مصطلح التفقُّه في الدين

ولكن اللاَّفت للنظر أولاً أنَّ هذا المصطلح (الاجتهاد) بالذات لم نجد له استعمالاً، في الكتاب الكريم وحديث الرسول (صلى الله عليه وآله)، بهذا المعنى الذي تعارفنا عليه في هذا العصر. بينما نجد مصطلحاً آخر يشابهه ويوازيه ورد في نصوص الكتاب والسنة وهو مصطلح «التفقّه في الدين». فهل هناك دليل لعدم استعمال هذا المصطلح في نصوص الكتاب والسنة؟ لاسيما ونحن نجد طرح مصطلح بديل ومواز له قد ورد في نصوص الكتاب والسنة بشكل متكرّر بحيث نلمس في التكرار تأكيداً وإصراراً عليه وتأسيساً لمصطلح جديد.

ما هو سبب ذلك؟ وهل هناك آثار سلبية لاستعمال مصطلح الاجتهاد بدل «التفقّه في الدين». ولماذا ومتى دخل هذا المصطلح (الاجتهاد) إلى ثقافتنا الدينية؟ ولماذا حُصر استعماله في فرع واحد من فروع المعرفة الدينية؟ ولماذا هذا الإصرار على استعماله؟

إنَّ التأمل في المصطلحين، من حيث المعنى اللغوي والاستعمال الشرعي في نصوص الكتاب والسنة، من زوايا شتّى قد يخرجنا بنتيجة تدعونا إلى أن نرفع اليد عن مصطلح الاجتهاد ونستبدله بمصطلح «الفقاهة» و«التفقّه في الدين»، كما نجد ذلك في نصوص بعض فقهائنا الأبرار واستعمالاتهم.

مقارنة بين المصطلحين

إنَّ للاجتهاد ـ بحسب معناه اللغوي ـ مفهوماً عاماً يتّسع ليفيد بَذْل الجهد في كلّ مجال، فيكون استعماله بمعنى بذل الجهد الفكري والذهني من قبيل استعمال المصطلح العام بمعنى خاص. كما أنَّ استعماله في بذل الجهد الفكري والمذهبي أيضاً هو أعم ممّا يُراد منه الآن، لأنّا لا نريد منه بذل أي جهد ذهني، ولو كان متمثلاً في حفظ النصوص مثلاً أو فهمها فهماً سطحياً، بل نريد منه بذل الجهد الذهني لفهم النصوص ودلالاتها وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها، بل وكيفية الموازنة بين مدلولات النصوص الشرعية للخروج بنتيجة عملية تتمثّل في الوقوف على الحكم الشرعي لكلّ موضوع وقضية من قضايا الحياة. فهنا نوع خاص من بذل الجهد الذهني.

كما أنَّ هذا المصطلح لم يُتعارف على استعماله بمعنى بذل الجهد الذهني لفهم قضايا الفلسفة أو الكلام أو غيرهما من مجالات المعرفة الإسلامية؛ إذ لم يُتعارف على إطلاق لقب المجتهد على المتخصّص في الفلسفة والكلام والتفسير أو علم النفس أو الاجتماع الإسلاميَين، بالرغم من أنَّ هذه المجالات أيضاً هي من فروع المعرفة الإسلامية، ويمكن أن ترتقي المعرفة بها إلى مرتبة الاجتهاد المتعارف عليه من حيث العمق والدقّة والاستنباط من النصوص واستكشاف دلالاتها. هذا فضلاً عن كون الاجتهاد المتعارف عليه يمكن إطلاقه على أيّة مرتبة من مراتب

المعرفة بالحكم الشرعي المعتمدة على الدليل[1]. بينما قد لا تعدّ هذه المرتبة من المعرفة اجتهاداً في العصر الحاضر بالرغم من أنها كانت تعدّ اجتهاداً في عصورٍ غابرة.

على أنَّ هناك انسيابية في المفهوم بلحاظ المصاديق الواقعية وعدم التحديد للاجتهاد الصحيح إلاّ بتحديدات خارجة عن إطار المصطلح. أي أنَّ القرائن والمحددات الأخرى هي التي تتدخّل للتحديد، وليس في معنى هذا المصطلح أيّة علامة ولا أية صفة تشير إلى الهدف أو المستوى المطلوب من الفهم، والمجال الذي ينبغي أن يتحقّق فيه الاجتهاد المطلوب.

بينما نجد مصطلح التفقّه، أو الفقه متميزاً من مصطلح الاجتهاد بما يأتي:

1 ـ إنَّ الفهم لا يطلق على الحفظ.

2 ـ إنَّ الفهم الدقيق، أو العميق، الذي ينفذ به الإنسان إلى كنه الشيء، أو إلى حقيقة المعنى الذي يقصده المستعمِل من الألفاظ التي استعملها هو الفقه، ففقه الدين أو فقه أحكام الدين هو المصطلح الأقرب في معناه اللغوي إلى طبيعة العملية التي نريدها في مجال الاجتهاد في أحكام الشريعة.

3 ـ إنَّ مصطلح التفقُّه في الدين لا ينطوي على الانسيابية التي نلحظها في مصطلح الاجتهاد.

4 ـ إنَّ مصطلح التفقُّه في الدين يتّسع للتفقّه في جميع مجالات الدين التي تتّسع لغير فرع معرفي ديني، بل إنَّه يشمل الدين بجميع

---

(1) ولهذا قيل: الاجتهاد أمر نسبي يختلف مستواه المطلوب والمشروع باختلاف العصور.

أبعاده، وهو يقتضي إطلاقه على من جمع صنوف المعرفة الدينية بالمستوى العالي من دون من انفرد ببعضها. ولو استُعمل في بعضها فإنه لا يكون تفقّهاً في الدين بالمعنى الدقيق والشامل للدين. فالمجتهد المتجزّئ، أو الذي تخصّص في فرع من فروع المعرفة الإسلامية، لا يعدّ فقيهاً في الدين، بل يكون متفقّهاً في جانب من جوانب الدين وعارفاً بحقل من حقوله.

إنَّ هذه الملاحظات قد تكفي لإلقاء الأضواء الكاشفة على أجوبة الأسئلة التي أثرناها في مطاوي الحديث عن مصطلح الاجتهاد. وتكفي نظرة واحدة وسريعة للنصوص التي استعملت مصطلح الفقه أو التفقّه في الدين، للوقوف على مدى التأكيد من المشرّع على استعمال مصطلح التفقّه في الدين بدل غيره من المصطلحات.

إنَّ ما نجده من التشكيك في مصاديق مصطلح الاجتهاد على مرّ الزمن لا نجده في مصطلح الفقه والتفقّه في الدين، لأنَّ الفهم العميق للنصوص والأدلة ومقتضياتها هو الذي يجمع شمل الفقهاء جميعاً على مرّ العصور، بالرغم من تطوّر الاستدلال والتعقيد الحاصل في عملية الاستنباط بمرور الزمن كلما ابتعدنا عن عصر التشريع. ومرجعية القرآن في مجال التشريع تستدعي اهتمام القرآن الكريم بالمصطلحات التي يستخدمها ويريد إيصال تشريعاته إلى الناس أو إلى مخاطبيه من خلالها، كما تستدعي تقديم منهج متكامل لاستنباط الأحكام الشرعية والموقف الإسلامي في كلّ قضية وحادثة، وبذلك تكون للقرآن الكريم مرجعية شاملة انطلاقاً من رؤيته الشاملة للحياة وأهدافه التي تغطّي جميع مجالات الحياة الإنسانية على مدى الأجيال.

سرّ العمق القرآني
قراءة في النَّظريَّات الدَّلاليَّة والمدلوليَّة

موسى الصدر

سرّ العمق القرآني
قراءة في النَّظريَّات الدّلاليَّة والمدلوليَّة

موسى الصدر

يمثل العمق الذي ينطوي عليه القرآن أحد أهم الخصائص الممتازة التي ينفرد بها. هذه الحقيقة عبّرت عنها النصوص الروائية بـ«البطن» أو «البطون»: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[1]، «ظاهره أنيق وباطنه عميق»[2].

لقد أثبت التاريخ أنَّ السر من وراء خلود القرآن وتطاوله على مدار الزمان، وغضاضته الشاخصة أبداً إزاء الأفكار الإنسانية، إنما يكمن في هذا العمق الذي يحظى به، فهو كالبحر الممتدّ يجذب إليه الغواصين في عباب الفكر، ويدفع بهم في مداه، من دون أن يبلغ بهم النهاية.

والسؤال الذي يشخص أمام الإنسان: ما هو منشأ هذا العمق؟ وما هو سر اختصاص القرآن بالبطون وتوافره على شمولية المعنى؟ هل يعود ذلك إلى كينونة القرآن ومحتواه وأنه يتألف من حقائق ذات مراتب متعددة؟ أم تراه يرجع إلى طبيعة كلامه وما يتّسم به من خصوصية تهب

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، المقدمة الثامنة، ص 59.

(2) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، الخطبة 18 .

القرآن هذا الشمول والعمق والامتداد؟ بتعبير آخر: هل البطون هي بلحاظ المدلول أم بلحاظ الدلالة؟

من الطبيعي أن كل واحدة من هاتين الإجابتين تستتبع نتائج مهمة ومختلفة على صعيد كينونة فهم القرآن وتفسيره، كما سيتضح ذلك خلال البحث .

وإننا نهدف، في هذا المقال، إلى دراسة الرؤى التي لها صلة بالإجابة عن هذا السؤال.

من خلال ملاحظة النصوص والأفكار المتجمعة يمكن تصنيف الرؤى المتمركزة حيال الموضوع، إلى مجموعتين :

1 ـ النظريات المدلوليّة.

2 ـ النظريات الدلاليّة.

تحتضن كل مجموعة من هذه النظريات عدداً من الاتجاهات في أحشائها. ففي المجموعة الأولى ثمّة من تناول الموضوع من زاوية كلامية، فيما أطلّ عليه بعض آخر من منظور عرفاني، على حين يُلْحَظُ هيمنةَ المَنْحَيَيْن: التفسيري والروائي، على أغلب اتجاهات المجموعة الثانية وما يحفّ بها من رؤى.

النظريات المدلولية

1 ـ يذهب بعض الدارسين إلى أن القرآن هو تجلي الاسم الإلهي الأعظم ومظهره. وما دام الاسم الأعظم عبارة عن واقعية جامعة ومحيطة، فإذاً لابد من أن ينطوي القرآن على حقائق ذات مراتب، ويستبطن من ثمّ كل الحقائق التي تقع في حيطة الاسم الاعظم؛ يكتب الإمام الخميني في هذا المضمار: «والكتاب النازل إليه [إلى النبي صلى الله عليه وآله] أيضاً نزل عن مرتبة الغيب بتجلي الاسم الأعظم. لهذه

الجهة يتسم هذا الكتاب الشريف بآحادَّية الجمع والتفصيل، وهو من «جوامع الكلم»»[1].

كما يكتب في موضع آخر: «اعلم أن نكتة ذلك هي تفخيم مقام الحق تعالى بمبدئية تنزيل هذا الكتاب الشريف. وربما كانت هذه الجمعية هي باعتبار الجمعية الأسمائية، والإشارة إلى أن الحق تعالى مبدأ لهذا الكتاب الشريف بجميع شؤونه الأسمائية والصفاتية. لهذه الجهة كان هذا الكتاب الشريف صورة أحدية جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرِّفاً لمقام الحق المقدس بتمام الشؤون والتجليات. بعبارة أخرى، إن هذه الصحيفة النورانية هي صورة «الاسم الأعظم»»[2].

علاوة على أن هذه النظرية تقوم على أساس مرتكز غامض وخلافي، يعني «الاسم الأعظم»، فهي لا تستند أيضاً إلى دليل قرآني أو روائي واضح، بل تعرض مفادها على مستوى كونها ضرباً من الشهود والتجربة الباطنية وحسب.

وقد حاول آخرون تبيين هذه النظرية على نحو آخر، تمركز حول تجلي الله في القرآن؛ حيث يعتقد هؤلاء بأن بعض نصوص المعصومين حيال القرآن تفيد ظهور الله في القرآن وتجلِّيه فيه، كما عدّ بعضها القرآن حبلاً إلهياً ممدوداً من الله إلى الإنسان. ويستفاد على ضوء تشابه التجلي

[القرآن] مع المتجلي [الله]، وبلحاظ امتداد الحبل من الإنسان إلى الله، أن لحقائق القرآن مراتب وبطوناً متعددة.

يكتب أحد المؤمنين في هذه النظرية: «القرآن موضع تجلي الله سبحانه (فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه). وما دام

---

(1) الإمام الخميني، آداب الصلاة، ص310، بالفارسية.

(2) المصدر السابق، ص 320 وينظر أيضاً: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 98 .

الله قد تجلى في هذا الكتاب، وفي عين كونه علياً: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ فهو قريب: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، و﴿إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ فكذلك سيكون موضع تجليه، أي القرآن الكريم، فهو قريب في عين كونه بعيداً، ودانٍ في عين كونه عالياً. . . القرآن الكريم حبل الله الممدود، له مراتب كثيرة. فكذلك الناس لهم من القرآن مراتب متنوعة تأتي تبعاً للمراتب المختلفة في طهارة القلب».[1]

هذه النظرية، وإن كانت واضحة وقابلة للفهم في ذاتها، لكن من المستبعد استفادتها من الدلائل المذكورة، بحيث تكون بمنزلة النتيجة المترتِّبة عليها. فمعنى النص الأول: «فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه»، هو أن الله ظهر إلى البشر عن طريق القرآن وعرّف نفسه لهم عن هذا السبيل، سواء بنحو مباشر عن طريق بيان الأسماء والصفات، أو على نحو غير مباشر من خلال بيان الحقائق والأحكام التي تشير إلى الذات والحياة والإرادة والحكمة وما إلى ذلك .

على هذا لا يستفاد من النص المذكور معنى الملازمة بين التجلِّي والمتجلِّي في العمق، بحيث يكون التجلي مماثلاً للمتجلِّي في عمقه.

أما النص الثاني «حبل ممدود»، فهو في معرض بيان البعد الهدائي للقرآن صوب الكمال. ومعناه أن الله وضع بمتناول الإنسان هذا الطريق الذي هو طريق تكامله وتعاليه، بحيث إذا ما آمن بحقائق القرآن وعمل بأحكامه، يرتقي من حضيض الحياة الدنيا إلى الذروة الشاهقة، وينال درجة الحياة الطيبة، ويحظى بمقام القرب الإلهي. وليس من لوازم هذا الكلام أن لتلك الحقائق والأحكام مراتب متعددة يأتي بعضها في طول بعض، ومن ثم فإن نتيجة كهذه لا تترتب على النص.

---

(1) جوادي آملي، عبدالله، تسنيم، ج2، ص 148-150، بالفارسية.

2 ـ النظرية الأخرى، في هذا المساق، تعيد منبثق بطون القرآن وتفسّر سرّ عمقه على أساس كونه كلام الله. منطق هذه النظرية أن القرآن كلام الله، وكلامه صفته، وحيث لا نهاية لصفة الله ولا أمد لها لأنها مطلقة، فسوف يقودنا ذلك إلى النتيجة التي تفيد أن لا حدّ لكلامه ولا حصر له أيضاً، وبالنتيجة يستبطن هذا الكلام أفهاماً متعددة.

ينقل الزركشي في «البرهان» عمّن قال: «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلٌّ بمقدار ما يُفتح عليه»[1].

هذه النظرية كالنظرية الأولى في حقيقتها، سوى أن الأولى تعيد القرآن إلى جميع صفات الله، أما الثانية فتنسبه إلى صفته كمتكلم فحسب.

يتحوّل القرآن في ضوء هذه النظرية، إلى بحر عميق مليء بالأسرار والعلوم، لا يقوى العقل الإنساني على فهمه، على ما ذهب إليه بعضهم في نقده لهذه النظرية، وهو يكتب: «هكذا أدّى التوحيد بين القرآن وبين الصفات الإلهية ـ صفة الكلام ـ إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية»[2].

مهما يكن موقفنا من هذا النقد، سواء قبلناه أم لم نقبله، فإن ما تذهب إليه هذه النظرية من أن الكلام الإلهي ليس صفة ذات، وإنما هو صفة فعل (كلامه فعله)، هي نقطة تستدعي التأمل. ويترتب عليها أن لسَعَة الكلام وضيقه علاقة بشيء آخر، تماماً كالرزق فهو من عند الله

---

(1) الزركشي، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 102 .

(2) نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 255 .

مطلق غير محدود، بيد أنه يعود للتحيّز في حدود خاصة، بلحاظ محدودية الموجودات التي يتعلق بها الرزق .

هكذا الحال في الكلام الإلهي، ففي اللحظة التي ينصبّ فيها في قالب الألفاظ ويتأطر في نطاق الكلمات، لابد من أن تترك تحيزات الألفاظ وضيقها تأثيرها عليه، إلاّ أن يقال: إن طبيعة استعمال الألفاظ في القرآن، هي بصيغة تعطل تلك المحدودية وتبطلها. طبيعي أن هذا كلام صحيح، غير أنه يرجع إلى نظرية أخرى تعيد رمز البطون إلى الطبيعة الدلالية لا المدلولية كما في هذه النظريات، على ما سنبحث ذلك في ما بعد .

3 ـ تذهب النظرية الثالثة على صعيد منشأ البطون إلى أن القرآن تعبير لفظي عن الوجود، ولمّا كان للوجود مراتب متعددة، ودرجات مختلفة، فسيكون له على صعيد المعنى مراتب ومستويات متعددة. يكتب أحد الدارسين معبراً عن هذا المنحى: «وانطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود، يصبح القرآن هو الدال اللغوي أو التعبير اللفظي والرقمي عن كل مراتب الوجود ومستوياته، أو لنقل يصبح القرآن هو الرمز الدال، والوجود هو المدلول المرموز إليه». [1]

هذا المعنى تمّ التعبير عنه بصياغة أخرى تفيد أن الكلام الإلهي كان في بدء صدوره طليقاً من جميع التعيّنات، خلواً في ظهوره الأول من كلّ القيود، بحكم تناسبه مع ذات المتكلم (البسيطة المطلقة). وليس ثمّ في الموجودات ما يطيق الكلام الإلهي ويقدر على تلقّيه بالصفة تلك؛ لذلك تنزّل عن مرحلة الإطلاق، وحُجِبَ بحجب متعددة حتى صار إلى مرحلة اللفظ والصوت .

---

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 260 .

فالكلام اللفظي الإلهي الذي هو القرآن، هو المرحلة النازلة للكلام الإلهي، وما دامت ماهية الكلام من مرحلة الإطلاق حتى مرحلة التقيد باللفظ واحدة، فستكون جميع المراحل السابقة مطوية فيه، وبالنتيجة يستبطن القرآن جميع مراتب نزول الكلام ومراحله، التي هي الموجودات المختلفة نفسها.

يكتب الجنابذي في تفسير «بيان السعادة»: «إعلم أنَّ القرآن كلام الحق الأول تعالى، وقد ظهر أول ما ظهر مطلقاً عن جميع التعيُّنات الإمكانية... ولما كان القرآن بإطلاقه وكلام الله في أول ظهور لا يقوم لسماعه السماوات والسماويات، ولا الأرض والأرضيات، أنزله تعالى عن مقام إطلاقه، وحجبه بحجُب التعيّنات العقلية بمراتبها، فصارت العقول بفعلياتها ووجوداتها مصاديق القرآن. ثم أنزله وحجبه بحجب التعيُّنات النفسية، فصارت النفوس بفعليّاتها مصاديق له. ثم أنزله وحجبه بحجُب التعينات المقدارية النورية، فصار عالم المثال بمراتبها مصاديق له. ثم نزّله وحجبه بحجب التعيّنات الطبيعية فصارت الأجسام الطبيعية مصاديق له. ثم أنزله إلى أنزل مراتب الوجود، وألبسه لباس الصوت والحروف والكتابة والنقوش حتى يطيقه الآذان والأبصار البشرية، فصارت الحروف والنقوش مصاديق له. ولكون جميع مراتب الوجود مصاديق للقرآن صار تبياناً لكل شيء، ولا رطب ولا يابس إلاّ كان فيه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن مصاديقه المحسوسة الطبيعية ظهوره، ومصاديقه الروحانية بطونه».[1]

تتّجه هذه النظرية، بكلتا صيغتَيها وبالنمطين التقريريين كليهما، نحو ربط مراحل الوجود ووصلها بالقرآن بصفته كلاماً إلهياً. على هذا يستند إثباتها إلى عدد من النقاط، هي:

---

(1) الجنابذي، بيان السعادة، ج1، ص 13 .أيضاً: فلسفة التأويل، 286 .

الأولى: انبثاق القرآن، مثل الموجودات التكوينية، من كلمة «كن».

الثانية: أن هذه الكلمة هي كلمة واحدة، وقد صارت مبدأً للوجود برمّته. وإلاّ إذا آمنّا بكلمات عدّة ظهرت الموجودات التكوينية عن بعضها، على حين ظهرت الموجودات التشريعية التي تشمل الأحكام والتعاليم عن بعضها الآخر، فحينئذ لن تكون هناك سنخية ماهوية بين القرآن (بتمام محتواه من حقائق وأحكام) وبين عالم التكوين، بل يترتب على ذلك انطباق التشريع مع التكوين فحسب.

الثالثة: أن يكون للوجود مراتب مختلفة بعضها في طول بعض.

الرابعة: أن يكون المقصود من البطون التي عرضت لها الروايات، هي المراتب الطولية للوجود نفسها.

لو آمنّا، على سبيل الفرض، بالمقدمات الثلاث الأولى، فستبقى المقدمة الرابعة تبعث على مزيد من التأمل؛ لأن البطون التي ذكرتها الروايات طُبِّقت على موجودات المرحلة الطبيعية كما سيأتي لاحقاً، وهذا الأمر يشير بنفسه إلى عدم صحة المقدمات السابقة .

4 ـ تومئ بعض التعبيرات، إلى أن سرّ بطون القرآن وعمقه يعود إلى ارتباط القرآن بالعلم الإلهي. ما تفيده هذه النظرية أن القرآن هو من جهة بيان علم الله، كما أن علم الله من جهة أخرى علم جامع وممتد، ويترتب على ذلك أن ينطوي القرآن نفسه على شمولية خاصة في محتواه تتناسب مع علم الله.

يكتب باحث معاصر: «وبما أن مصدر الوحي رباني يعلو على التأريخ والزمان والمكان، فهو يستشرف الحقيقة من علٍ، بل هو الحق، وكل ما سواه في عالم الزمان والمكان محتاج إليه؛ لذلك كان الوحي

أرقى منزلة وله الأولوية أمام العقل والواقع، ما دام الكلي أعظم وأشمل من الجزئي».[1]

وهذا الدليل، وإن كان صحيحاً في نفسه، بيد أنه لا يثبت أن حقائق القرآن تقع بعضها في طول بعض كما هي حال معلومات الله. أجل، يمكن قبول كلتا المقدمتين، لكن مع الإيمان بأن الحقائق تلك، هي في عرض بعضها وليس في طول بعضَها، ذلك على حين أن في مفهوم «البطون» ضرب من الطولية والتسلسل في مراتب الوجود.

بين النظريات الأربع التي تمّ استعراضها بإيجاز، يوجد عنصر اشتراك يتمثل بربط محتوى القرآن بالله. فبعضِها يعدُّ القرآن ذا صلة بالاسم الأعظم، وبعضها الآخر يربطه بالكلام الإلهي، على حين ينظر الصنف الثالث من هذه النظريات إلى عمق القرآن من زاوية صلته بالعلم الإلهي.

على أساس نقطة الاشتراك هذه، وانطلاقاً منها، يمكن الوصول إلى أن منهج فهم بطون القرآن والسبيل إلى ذلك من وجهة هذه النظريات هو منهج خاص، يتمثل بتزكية النفس، وتطهير المحتوى الروحي وتصفيته. فحيث تكون معاني القرآن ذات المراتب منبثقة من الصفات والأسماء الإلهية، فمن الطبيعي أن لا يكون هناك سبيل إلى تحصيلها غير السلوك الروحي، والاتصاف بالأسماء والصفات الإلهية، ويعني هذا في ما يعنيه غياب فاعلية العقل الاستدلالي في فهم البطون وكشفها، أو ضآلة حصته التي يسهم بها على هذا الصعيد.

لقد صرَّح بهذه النتيجة بعض أصحاب النظريات، من بينهم الإمام

---

(1) ظاهرة اليسار الاسلامي، ص 60 نقلاً عن: مفهوم النص، ص 75 - 76.

الخميني الذي يكتب في هذا المجال: «وعدد مراتب التحريف مطابق لعدد مراتب بطون القرآن طباق النعل بالنعل، إلاّ أن التحريف عبارة عن التنزل عن الغيب المطلق إلى الشهادة المطلقة بحسب مراتب العوالم، والبطون رجوع من الشهادة المطلقة إلى الغيب المطلق. فإذاً مبدأ التحريف ومبدأ البطون متعاكسان، وبوصول السالك إلى الله لأي مرتبة من مراتب البطون يكون قد تخلص من مرتبة من مراتب التحريف، حتى إذا ما وصل إلى البطن المطلق التي هي البطن السابع بحسب المراتب الكلية، يكون قد تخلص من التحريف مطلقاً»[1].

كما يكتب مفسر آخر: «ليس ثمة شك في أن لكل موجود من الموجودات وجودات مختلفة في عالم الألفاظ، وعالم الذهن، وعالم المثال، وعالم الحقائق، مع اختلاف المراتب والدرجات بلحاظ القوة والضعف، والسعة والضيق. وقد ثبَت في محله أن كل عالم مرتبط مع العوالم الأخرى، وأنه بمنزلة القشرة بالنسبة إلى ما يختفي فيه، علاوة على أن لكل موجود آثاراً في عالمه، وأن لكل أثر ملاكاً وأثراً، وحكماً ومصالح لا تحصى، فإذاً كل إنسان تصير نفسه طاهرة زكية. وعندما يكمل ذكاؤه، سوف ينتقل ذهنه من عالم إلى عالم آخر، ومن مناسبة إلى مناسبة أخرى، ومن الملزوم إلى اللازم، ومن المؤثر إلى الأثر، ومن الأثر إلى أثرٍ آخر.

فإذا ما وهب الله إنساناً فهم كتابه، فسيصل من ظاهر الكتاب إلى لبابه، ومن اللباب إلى دقائقه، ومن الدقائق إلى حقائقه، حتى يبلغ درجة بحيث لا يخفى عليه شيء، ومن ثم يحيط بحقائق الأشياء في عوالمها»[2].

---

(1) الإمام الخميني، آداب الصلاة، ص 181 - 182 .

(2) النهاوندي، محمد، نفحات الرحمن، ج1، ص28.

قبل أن نختم هذا القسم، من الحري الإشارة إلى أن بعض المفسرين كالعلامة الطباطبائي، له رؤية خاصة حيال تأويل القرآن، تشبه بعض النظريات السابقة. فهو يعتقد بأنَّ القرآن النازل يتكئ إلى حقيقة واحدة أو إلى مجموعة من الحقائق العينية، ما يقع خارج نطاق المفاهيم والمداليل. هذه الحقيقة أو الحقائق تقع في اللوح المحفوظ، وتمثل في الواقع مرحلة إجمال القرآن وإحكامه، حيث صار للقرآن نزول دفعي بهذا اللحاظ. ربما يُتَصوَّر، تبعاً لذلك، أن هذا الإجمال والإحكام للقرآن في اللوح المحفوظ، هو منشأ وجود بطون القرآن، والسبب في معانيه المترتبة. بيد أن هذا التصوّر غير صحيح؛ لأن العلاَّمة الطباطبائي نفسه يفصل بين التأويل والبطون، حيث يعدّ التأويل من سنخ الواقعيات العينية، على حين ينظر إلى البطون بوصفها من مقولة المفاهيم والمعاني الذهنية، كما يقول: «وبالجملة، فالمحصل من الآيات الشريفة أن وراء ما نقرأ من القرآن أمراً هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد، والمتمثل من المثال، ـ وهو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم ـ وهو الذي تعتمد وتتكئ عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطعة، ولا المعاني المدلول عليها بهما، وهذا بعينه، هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه، وبذلك يظهر حقيقة معنى التأويل، ويظهر سبب امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهرة»[1].

إذا ما أضفنا، إلى ما ذُكِرَ، أن الطباطبائي يَعُدُّ البطون من سنخ المعاني والمفاهيم الذهنية كما سيأتي، فسيثبت ما أشرنا إليه آنفاً. وعلى هذا لا يمكن أن يُدْرَج موقف العلامة الطباطبائي من البطون في نطاق الاتجاه المدلولي تبعاً لرؤيته الخاصة إلى التأويل.

(1) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في معرفة القرآن، ج3، ص 54 .

النظريات الدلالية

يدور الحديث، في هذا الجزء من البحث، عن نظريات تعيد سر عمق المعاني وتعدّدها إلى اللفظ أو كيفية استعماله، وليس إلى باطن المعاني. ولمّا كانت بعض النظريات ناظرة لخصوصية اللفظ لا إلى دلالته، فسيقترن استخدام العنوان أعلاه بضرب من المسامحة.

نلتقي، في هذا المضمار، بالاتجاهات التالية:

1 ـ يعتقد بعضهم بأن القرآن موجود في اللوح المحفوظ، بهذه الهيئة من الألفاظ والكلمات، مع فارق أن الكلمات والألفاظ في اللوح المحفوظ هي من الضخامة والامتداد بحيث تطوي في أحشائها معاني لا نهاية لها.

على هذا تحمل ألفاظ القرآن هذه الحَمُوَلة المعنوية الخاصة تبعاً لهذه الخصوصية: «وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف، وأن تحت كل حرف معاني لا يحيط بها إلاّ الله عزوجل» [1].

من الواضح أن هذه النظرية تستند إلى تصوّر عرفي ساذج عن اللوح المحفوظ، حتى لكأن هذا اللوح مثل الورقة وقد خط عليها القرآن. ولو كان الأمر كذلك، فسوف تعترض هذه الرؤية إشكاليات بديهية، منها عدم اتساق وجود آيات الناسخ والمنسوخ، إذ من غير المعقول اجتماعها معاً في اللوح المحفوظ. فهل يمكن أن الله قد خط على اللوح مجموعة من الآيات، ثم كتب إلى جوارها آيات أخرى ناسخة لها!

---

(1) البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 323 .

نقرأ في نص نقدي: «وإذا كان ما نزل من الوحي نجوماً جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ كما قال: ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لاَّ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلوّ، ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهماً غير حرفي. ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معاً [الوجود اللفظي للقرآن في اللوح المحفوظ ونسخ بعض آياته]».[1]

في السياق نفسه، يكتب العلامة الطباطبائي أيضاً: «وليس المراد بذلك أنه كان مجموع الآيات مرتب السور على الحال الذي هو عليه الآن عندنا، كتاباً مجموعاً بين الدفتين مثلاً، ثم فُرِّقَ وأُنزِل على النبي نجوماً ليقرأه على الناس على مكث، كما يفرقه المقري من قطعات ثم يعلمه ويقريه متعلمه كل يوم قطعة على حسب استعداد ذهنه. ذلك أن بين إنزال القرآن نجوماً على النبي، وبين إلقائه قطعة قطعة على المتعلّم فرقاً بيّناً، وهو دخالة أسباب النزول في نزول الآية على النبي صلى الله عليه وآله، ولا شيء من ذلك ولا ما يشبهه في تعلّم المتعلّم. فالقطعات المختلفة الملقاة إلى المتعلم في أزمنة مختلفة، يمكن أن تجمع وينضمّ بعضها إلى بعض في زمان واحد، ولا يمكن أن تجمع أمثال قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾[4]»[5]. ذلك أن الآية الأولى تأمر بالعفو، والثانية بالحرب، ولا

---

(1) نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 131 .

(2) سورة المائدة: الآية 13 .

(3) سورة التوبة: الآية 123 .

(4) سورة المجادلة: الآية 1 .

(5) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج3، ص 54 .

يفترض نزولهما في زمان واحد، لما في ذلك من إلغاء لسبب النزول وزمانه.

بهذا، يتضح خطأ التصوّر الذي يذهب إلى أن اللوح المحفوظ صفحة قد خط عليها القرآن بهذه الكلمات والألفاظ. بل اللوح المحفوظ، إما أن يكون بمعنى العلم الإلهي كما ذهب إلى ذلك بعضهم: «ذكروا بأن المقصود منه (الكتاب المبين) اللوح المحفوظ. ومعنى ذلك أن كل شيء مما هو موجود أو سيوجد وما حدث وسيحدث هو في اللوح المحفوظ، أي في العلم الإلهي الأزلي وأن لا شيء يغيب عن علمه سبحانه»[1].

وإما أن يكون بمعنى الوجه الثابت لعالم الطبيعة هذا، الذي يحوي حقائق القرآن ويشتملها بصورة سنن وواقعيات عينية. وعلى كلا المعنيين ينتفي الوجود اللفظي والكتبي للقرآن من أن يكون هو الموجود في اللوح المحفوظ.

2 ـ تعيد النظرية الثانية سر بطون القرآن، وتفسّر عمقه على أساس طبيعة وضع الألفاظ وكيفيتها؛ إذ لكل معنىً حقيقة وروح كما له صور وقوالب. وقد وُضِعَت الألفاظ لروح المعنى وحقيقته وليس للقوالب والصور. ولما كانت هذه الحقيقة والروح تنطبقان على صور وقوالب عدة طولية وعرضية؛ بحيث يوجد نحو من الاتحاد بين الحقيقة والقالب، فسينشأ عن ذلك أن يكون للّفظ الواحد مصاديق وأفراد متعددة في المعنى .

ثَمّ مثالان لتوضيح هذه النظرية يحتويهما هذا النص للفيض الكاشاني: «إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب،

---

(1) معرفت، هادي، مجلة قضايا إسلامية، العدد السابع، ص .56 أيضاً: التمهيد، ج3، ص 28 - 29 .

وقد تتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وُضِعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما. مثلاً لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد كونه منقوشاً فيه. وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه، فإن كان في الوجود شيء يستطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم.

وكذلك الميزان مثلاً، فإنه موضوع لما يعرف به المقادير، وهذا معنىً واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني .

وأنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً وفُتِحَت لك أبواب الملكوت... فما من شيء في عالم الحس والشهادة إلاّ وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت، وهو روحه المجرد وحقيقته الصرفة... ولما كان الناس إنما يتكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب أن يكون للكل فيه نصيب، فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلاّ المعاني القشرية.. وأما روحها وسرها وحقيقتها (المعاني) فلايدرك [ها] إلاّ أولو الألباب». [1]

يتضح من النص المذكور، أن هذه النظرية تستند من ناحيةٍ إلى التجرد الذاتي للمعنى وامتداده، كما ترتكز من ناحية أخرى إلى ضرب من العلاقة الطولية بين عالم الشهادة وعالم الغيب تستتبع ظهور مصاديق طولية متعددة للمعنى.

---

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص 31.

والملفت في هذه النظرية أمران: الأول: لا دور بتاتاً لتركيب الكلمات والألفاظ في ظهور البطون؛ لأن اللفظ ينطوي بذاته على قابلية الامتداد والشمول.

الثاني: إذا كانت النظرية صحيحة، فإن وجود البطون لا يختص بالقرآن وحده، بل سيشمل ذلك أي كلام آخر، سواء أكان إلهياً أم بشرياً؛ لأن خصوصية الامتداد الأفقي أو النفاذ العمودي كامنة في ذات المعنى وطبيعة وضع اللفظ. والحال أن النتيجة الثانية غير صحيحة جزماً، لأن الواقع يشير إلى أن العمق الذي يعبّر عنه بالبطون هو مما يتفرَّد به القرآن؛ بحيث لا نعثر في التاريخ على نموذج آخر ينطوي على مثل هذه الخصوصية.

أما الأمر الأول، فهو الآخر يبعث على التأمل؛ لأن استعمال الكلمات وطبيعة صياغة الجمل لا يخلوان من تأثيرٍ في إيجاد الفضاء المعنوي (من المعنى) المفتوح، كما تفيد ذلك بعض النصوص الروائية، منها على سبيل المثال: «يا جابر إن للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر، ياجابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه»[1].

3 ـ الرؤية الثالثة في منبثق بطون القرآن تشبه الرؤية الثانية، من حيث ارتكازها إلى كلية المعنى وعموميته، لكن مع فارق بين الاثنين يعود إلى أن النظرية الثالثة لا ترجع العمومية والكلية إلى اللفظ وحده، بل تستفيد من الآية كلها لفظاً وتركيباً. ثمّ فارق آخر يتمثل في ما تذهب إليه هذه النظرية من أن الطولية المستبطنة في مفهوم البطن نفسه ليست في

---

(1) المجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار، ج92، ص 91 .

امتداد عالم الغيب والشهادة، بل تتحرك في أفق الزمان، أولم تتم الإشارة إلى الجهة على الأقل .

ولننعم النظر في هذا النص: «وقد اصطلحوا أيضاً على استعمال التأويل في معنىً ثانوي للآية، في ما لم تكن بحسب ذاتها ظاهرة فيه، وإنما يُتَوَصَّل إليه بدليل خارج، ومن ثم يعبّر عنه بالبطن، كما يعبّر عن تفسيرها الأولي بالظهر، فيقال: تفسير كل آية ظهرها وتأويلها بطنها. والتأويل بهذا المعنى الأخير عام لجميع آي القرآن، كما في الأثر: (ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن). . . أي أن للآية مورد نزول يكشف عن مدلولها الأولي المنصرم ويعبّر عنه بسبب النزول. . .[و] هناك عموم ثابت أبدي تنطوي عليه الآية، وبذلك تشمل عامة المكلفين مع الأبدية، وهو بطنها وتأويلها الذي يعرفه الراسخون في العلم، ولولا ذلك لبطلت الآية»[1].

إن هذه الرؤية تربط في البطون بكيفية الدلالة، كما يستشف من النص أيضاً أن الدلالة التي تقصدها هي دلالة تضمنية مثلما تومئ لذلك جملة: «تنطوي عليه الآية»؛ لهذه الرؤية مؤيدات تعضدها من النصوص الروائية أيضاً، كما تشي بذلك النصوص التالية: «عن حمران بن أعين، قال: سألت أباجعفر (عليه السلام) عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك».

أيضاً: «عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أباجعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما

---

(1) معرفت، هادي، التمهيد، ج3، ص 28 - 29 .

يجري الشمس والقمر. كلما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، نحن نعلمه»[1].

كذلك: في [تفسير العياشي] عن الفضيل بن يسار، قال: «سألت أباجعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلاّ وله حدّ ولكل حد مطلع، ما يعني بقوله: ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه مالم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع...»[2].

كذلك: وفيه [تفسير العياشي] أيضاً، عنه (عليه السلام) في حديث، قال: «ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لمابقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ، ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر»[3].

مع ذلك كله، ربما لا يكون من الصحيح أن ننظر إلى دلالة الآية على البطون على أنها من نوع الدلالة التضمنية وحسب، ومن ثم ننظر إلى معيار الطولية في بعد امتداد الزمان وتواليه فقط، لوجود معانٍ في بعض الموارد ماكثة في مقولة البطون ليست من نوع الدلالة التضمنية كما ليس لها طولية زمانية، مثلما هي الحال في النص التالي: «عن فضيل بن يسار، قال: قلت لأبي جعفر(عليه السلام): قول الله عزوجل في كتابه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾»، قال (عليه السلام): من

---

(1) الطباطبائی ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن،ج 3، ص73.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 72 .

(3) المصدر نفسه.

حرق أو غرق، قلت: ومن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال (عليه السلام): ذلك تأويلها الأعظم».[1]

إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن التأويل في اصطلاح الروايات هو بطن الآية نفسه كما استعمل ذلك مرّات، فسنستنتج أن المضمون المذكور المتمثل بالهداية هو بطن من بطون الآية، على حين أن دلالة الآية على ذلك لا يمكن أن تكون تضمنية، ولا محل للطولية الزمانية في هذا الموقع.

4 ـ تفيد بعض التعبيرات بأنّ بطون الآيات وعمقها ناشئان عن الدلالات الالتزامية الموجودة في كل آية. معنى ذلك أن في الآية مدلولاً مطابقاً يطلق عليه الظهر، ثم مجموعة من المدلولات الالتزامية الطولية التي يعبّر عنها بالبطون، كما تسمى في بعض الروايات بالإشارات واللطائف والحقائق.

يكتب العلامة الطباطبائي: «وقد اختلفت أنظارهم [المفسرون] في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ، فإن من المتيقن أنها من حيث كونها مرادة من اللفظ ليست في عرض واحد، وإلاّ لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو غير جائز على ما بُيِّن في محله، فهي لا محالة معانٍ مترتبة في الطول، فقيل: إنها لوازم معنى اللفظ، إلاّ أنها لوازم مترتبة؛ بحيث يكون للفظ معنىً مطابقي وله لازم، وللازمه لازم وهكذا»[2].

كما يقول مفسر آخر: «ظاهر القرآن هو اللائح من المعنى المطابقي حسب قانون الأدب اللفظي، نصاً أو ظاهراً مستقراً. والباطن هو الإشارة واللطيفة والحقيقة... إذاً، فالمعاني الباطنية هي سلسلة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 41، 44 - 45.

إشارات فلطائف ثم حقائق تنبع من المعاني الظاهرية.. فليست الإشارات إلاّ من مشيرات المعاني الواسعة لمن شرح الله صدره، ولا اللطائف إلاّ من هذه الإشارات، درجات تلو بعض»[1].

5 ـ ذهب بعضهم مستنداً إلى أن الدلالة هي منشأ وجود البطون، إلى حدّ مساحتها بالمدلولات الالتزامية الخفية، في حين عدّ المدلولات الالتزامية الواضحة من مقولة ظهر القرآن.

نقرأ على هذا الصعيد: «يبدو أن المراد من ظهر القرآن المدلول المطابقي والالتزامي الذي يفهمه الجميع من ظاهر القرآن. وأن المقصود من الباطن المدلولات الالتزامية الخفية وإشارات القرآن ولطائفه ودقائقه، وكذلك ما ينتج عن الظاهر بمعونة عموم العلة، أو قوة الملاك، أو خصائص الكلمات والحروف، أو بمعونة علم الحساب والجُمل. فمن خلال كل طريق من هذه الطرق يمكن استفادة علوم ومعارف جمة من الآيات، مما يُعَدّ بطون القرآن، كما جاء ذلك في الروايات من أن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»[2].

يتضح، من هذه النظرية والنظرية السابقة، أن معيار البطون، أو بتعبير آخر وقوع المعاني بعضها في طول بعض، ملحوظ في الدلالة الالتزامية؛ أي لما كانت الدلالات الالتزامية مترتبة الواحدة بعد الأخرى، أو هي منبثقة الواحدة فيها من أحشاء الأخرى، فإن هذا بنفسه يُسَوِّغ صدق عنوان البطون عليها.

6 ـ وآخر ما نود الإشارة إليه، في مضمار منشأ البطون، نظرية العلامة الطباطبائي. يعتقد العلامة أولاً أن البطون من مقولة المعاني والمفاهيم الذهنية، تنبثق من دلالة اللفظ. ثم يذهب ثانياً إلى أن دلالة

---

(1) الصادقي، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، ج1، ص 51 - 52.

(2) النهاوندي، محمد، نفحات الرحمن، ج1، ص28.

اللفظ على هذه المعاني هي دلالة مطابقية لا تضمنية ولا التزامية، كما يسجل ثالثاً أن هذه المعاني المطابقية مترتبة في الطول، أو هي بتعبير أفضل، طالعة بعضها من بعض. ويقول معبّراً عن هذه النظرية: «التاسع: إن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مترتبة طولاً من غير أن يكون الجميع في عرض واحد، فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، أو مثل عموم المجاز. ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد، بل هي معانٍ مطابقية يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام»[1].

ويقول في موضع آخر، وهو في معرض تمييز التأويل وفصله عن البطن، ما نصه: «وأما القول الثالث، فيرد عليه: إن اشتمال الآيات القرآنية على معان مترتبة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض مما لا ينكره إلاّ من حُرِم نعمة التدبّر، إلاّ أنها جميعاً ـ وخاصة لو قلنا: إنها لوازم المعنى ـ مداليل لفظية مختلفة من حيث الانفهام وذكاء السامع المتدبر وبلادته، وهذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأويل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[2].

يتوفر النصان هذان على ذكر النقاط الثلاث المشار إليها مطلع هذه النظرية بصراحة كاملة. لكن هنا نقطة غامضة تتمثل بطبيعة معيار ترتب المعاني طولاً والذي هو بنفسه معيار صدق عنوان البطون؛ فما هو هذا المعيار؟

يبدو، من ظاهر كلام العلامة، أن معيار ظهور الطولية في المعاني هو مدى إدراك الإنسان واستيعابه ذهنياً. فهذه هي حدود الإدراك البشري التي تبسط بين المعاني ضرباً من الامتداد، وتوجد القرب والبعد بينها

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص 64 - 65 .

(2) المصدر نفسه، ص 48.

وبين الألفاظ، كما تومئ إلى هذه الحقيقة تعبيرات العلامة في مثل قوله: «بحسب مراتب الأفهام» أو «مداليل مختلفة من الانفهام وذكاء السامع المتدبّر وبلادته». على هذا الأساس تكون البطون في حقيقتها حصيلة دلالة الآية ومراتب فهمها. فالآية تدلّ على معانٍ متعددة ليس بينها ترتب طولي، بل هي واقعة في عرض بعضها بلحاظ الواقع، بيد أن امتداد الذهن أو انغلاقه ورحابة الأفهام أو ضيقها هي التي تهب هذه المعاني المتعددة ضرباً من الطولية.

بتعبير آخر: إن محدودية الذهن هي التي تبعث على أن تَتَبدَّى المعاني وتظهر في الذهن واحدة بعد أخرى.

لكن ثَمّ احتمال آخر في كلام العلامة الطباطبائي يشير إلى وجود نوع من الطولية والامتداد في ذات المعاني المتعددة المنبثقة عن دلالة الآية. كما يحتمل أيضاً أنه التزم بهذا الأمر من باب الضرورة الناشئة بدورها عن عدم جواز استعمال اللفظ في عدة معان تكون في عرض بعضها. بيد أن ما ينبغي الالتفات إليه في كلتا الحالتين، أن الطولية هي في نطاق الذهن تماماً كما هي الحال في الطولية بين المعقولات الأولى والثانية، وليست في الخارج كما كانت عليه الحال في النظريات المدلولية.

على أن الاحتمال الأخير لو كان صحيحاً، فهو قابل للبحث من حيث المبنى، على ما ذكر بعض العلماء؛ حيث يقول: «من الممكن أن يذهب البعض إلى عدم جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، ومن ثم لا يصح بنظر هؤلاء إرادة عدة مطالب من لفظ قرآني واحد. لكن ينبغي الانتباه إلى أن. . . الامتناع المتوهم إما أن يكون على أثر محدودية اللفظ، أو أن يكون بالتبع لمحدودية المستمع والمخاطب، أو أن يكون بسبب محدودية علم المتكلم وإرادته. على أن الشطر الأساسي مما عرض إليه في ذلك المبحث ـ على فرض تماميَّته ـ يرجع إلى

محدودية علم المتكلم وإرادته وليس المخاطب. وعليه إذا ما كان المتكلم والمريد هو الله (سبحانه)، فلن يكون ثمّ أثر لأي محدودية من جهة العلم أو الإرادة، ومن ثم لن يكون هناك محذور في إرادة عدة مطالب من آية، وعدد من المعاني من لفظ واحد»[1].

كانت هذه جولة سريعة في عدد من الرؤى والنظريات التي تفسر عمق القرآن من خلال اللفظ أو كيفية دلالته على المعنى، سواء أكانت من نوع الدلالة الالتزامية، أم من نمط الدلالة المطابقية، على فرق قد مضى بين الاثنين؛ بحيث إذا كانت الدلالة من نمط الدلالة الالتزامية فستكون الطولية وامتداد المعاني بلحاظ طبيعة الدلالة نفسها، أما إذا كانت من نمط الدلالة المطابقية فينبغي عندئذ البحث عن معيار آخر لترتب المعاني في الطول يأتي بالإضافة على الدلالة نفسها.

ما هو مهم، في هذا السياق، هو تأثير هذه النظريات وما تمليه من نتائج في فهم البطون تأتي مختلفة بالكامل مع نتائج النظريات المدلولية وما كان يترتب عليها. فإذا ما كان بلوغ البطون ومعاني القرآن المتعددة لا يمكن على نحو أساس إلاّ من خلال تزكية النفس، والاتصاف بالأسماء والصفات الأسمائية، حيث لا دور ينهض به العقل الاستدلالي ولا وظيفة يضطلع بها التدبّر، أو أنه ليس لهما إلاّ دور هامشي محدود يؤديانه على هذا الصعيد، فإن المشهد يختلف بالكامل على مستوى النظريات الدلالية، ففي نطاق هذه النظريات ينهض التدبر والتفكير بالآيات وتحليل مضامينها بالدور الأول والأساس ، ثم يأتي دور التزكية وما تضطلع به تالياً وبعد ذلك.

يعود السبب إلى أن المعاني المتعددة، في النظريات الدلالية،

---

(1) جوادي آملي، عبدالله، تسنيم، ج1، ص 129 - 130 .

ليست وقائع مفصولة يتم بلوغها عبر الاتحاد والتعانق الوجودي بها، بل هي معطيات ذهنية وإدراكية. على هذا، كلما أمعنّا النظر بالتدبُّر والتحليل أكثر حصلنا على معان أكثر. أما صيغة إظهار هذه النتائج، وما إذا كان التعبير عنها يتم على نحو قطعي، أو يعلن عنها بوصفها احتمالات وحسب، فهذه مسألة أخرى. إنما المهم هو الفضاء الذي ينفتح أمام فعالية العقل والممارسة الفكرية؛ بحيث يمكن النفاذ إلى الآيات والغوص في أعماقها من خلال التفكير والتحليل والاستفادة منها بهذا النحو.

يكتب السيد الطباطبائي في معرض فصله التأويل عن البطن، وتأكيده على دور الذكاء والبلادة في بلوغ البطون، ما نصُّه: «فإن المعارف الإسلامية والمسائل الدقيقة لا تختلف فيها الأذهان من حيث التقوى وطهارة النفس، بل من حيث الحدَّة وعدمها، و إن كانت التقوى وطهارة النفس معينَين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية، ولكن ذلك ليس على نحو الدوران والعلية كما هو ظاهر قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ﴾»[1].

النقطة الأساسية التي تبرز، هنا، هي العناية بالعوامل التي تهيئ أرضية هذا التدبّر والتفكير. قد تكون هناك عدة عوامل لها دور على هذا الصعيد، بيد أن العنصر الأهم في تفعيل عملية التدبر والتفكير بحيث يكون لها أثرها في إصابة بطون الآيات وعمقها يتمثل بمعرفة ثقافة القرآن الخاصة. لا نقصد هنا الثقافة اللفظية لمفردات القرآن، إنما ثقافة معنى الآيات ومحتواها وما تنطوي عليه من مضامين. فالواقع الذي لا يستراب به، أن للقرآن نظاماً مضمونياً خاصاً؛ بحيث ترتبط الوقائع المختلفة وتتواصل الحقائق في ما بينها بصورة شبكية وتلتقي على نسيج مترابط.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج3، ص 48.

فإذا ما دلت الآية على معنىً معيَّنٍ، فإن الارتباط الشبكي والمنظومي الموجود بين ذلك المعنى والمعاني الأخرى سينشئ عدداً من المعاني الأخرى في نطاق المجال الدلالي للآية المذكورة.

ربما كان المثال الذي ذكره العلامة الطباطبائي مفيداً في إلقاء الضوء على هذه الحالة، حيث يكتب: «يقول الله تعالى في كلامه المجيد: ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا﴾[1]. ظاهر هذه الآية الكريمة يدل على أنها تنهى عن عبادة الأصنام بالمعنى المألوف كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[2]. لكن بعد التأمل والتحليل يظهر أن العلة في منع عبادة الأصنام هي الخضوع لغير الله، من دون خصوصية لعبادة الأصنام وحدها، حيث عبر (سبحانه) عن اطاعة الشيطان بالعبادة أيضاً، بقوله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾[3].

انطلاقاً من وجهة تحليلية أخرى، يتبين أن لا فرق في الطاعة الممقوتة بين أن تكون للغير أو للإنسان نفسه، فكما لا ينبغي إطاعة الغير، فكذلك لا ينبغي اتِّباع أهواء النفس من دون الله تعالى كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[4].

بتحليل أدق، يتضح أنه لا ينبغي التوجه إلى غير الله جل وعلا والغفلة عنه سبحانه؛ لأن التوجه إلى غيره معناه الاعتراف باستقلال الغير والخضوع له. وهذا ما يمثل الإيمان وروح العبادة والطاعة. يقول

---

(1) سورة النساء: الآية 36.

(2) سورة الحج: الآية 30.

(3) سورة يس: الآية 60.

(4) سورة الجاثية: الآية 23.

تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1].

ما يلحظ للوهلة الأولى من خلال الآية الكريمة: ﴿وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا﴾ هو عدم عبادة الأصنام، بيد أن النظرة الأوسع تفضي إلى نهي الإنسان عن عبادة غير الله من دون إذنه. ثم إذا ما اتسعت الرؤية أكثر يمتد المعنى على أفق أوسع؛ بحيث لا ينبغي للإنسان اتباع هواه لأن ذلك ضرب من العبادة، ثم يبلغ المعنى أفقاً أوسع تبعاً لاتساع النظر أكثر؛ بحيث ينتهي إلى النهي عن الغفلة والتوجّه إلى غير الله.

يجري هذا الترتيب الماثل في ظهور معنى ابتدائي بسيط من الآية، ثم ظهور معنىً أوسع تبعاً له، ثم ترتب المعاني على بعضها وانبثاقها من بعض ; هذا النسق يجري في جميع آيات القرآن. وبالتدبر بهذه المعاني يتضح معنى الحديث المأثور عن النبي (صلى الله عليه وآله) في كتب الحديث والتفسير: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[2].

يتضح، من خلال هذا النص الطويل نسبياً، كيفية الارتباط المضموني للآيات بحيث يفضي إلى التقاء المعاني بعضها ببعضها الآخر، ويتحول إلى أرضية للانتقال من معنىً إلى معنىً آخر، ما يؤدي بالنتيجة إلى اتساع دلالة الآية. وإلاّ لو لم تكن هناك رابطة في إطار الثقافة القرآنية بين العبادة وبين الشيطان وهوى النفس، فكيف كنا نستطيع تعميم الشرك من عبادة الأصنام إلى اتباع الشيطان وهوى النفس! وإذا لم تعد الغفلة عن الله هي روح الشرك ولب إطاعة غير الله، من حيث تأثيرها في مصير الإنسان ومآله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ

---

(1) سورة الأعراف: الآية 197.

(2) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 33 - 36 بالفارسية.

وَالإِنسِ﴾ فأنى لنا مدّ مفهوم الشرك وتوسعته من إطاعة غير الله ليشمل التوجه إلى ماسواه سبحانه، لنحصل بذلك على معنىً جديد!

على هذا الغرار يمضي الأمر في بقية الحالات والموارد.

نود أن نختم المقال بكلام أحد المفسرين، ممن توفر على بيان المطلب المذكور على نحو واضح وجذاب، وهو يقول: «إذاً فالمعاني الباطنية هي سلسلة إشارات ،فلطائف، ثم حقائق تنبع من المعاني الظاهرية لمن شرح الله صدره بالقرآن، عاش قلبه القرآن فعاش القرآن قلبه، فأصبح عشيراً للوحي القرآني.

فليست الإشارات إلاّ من مشيرات المعاني الواسعة لمن، شرح الله صدره، ولا اللطائف إلاّ من هذه الإشارات، درجات تلو بعض لمن يتدرج إليها بمدارج التدَّبير ولطيف التفكير وواسع الصدر. . فتجريد الآية عن مُضَيِّقِالنبي من شأن نزولها هو البطن الأول. . . ثم وتحريرها عما تستأنسه الأفهام العامة من معاني محدودة هو من البطن الثاني، وتزويدها سعة وعمقاً وإيضاحاً بنظائرها من آيات هو من البطن الثالث، وتحريرها عما قبلها وما بعدها من قرائن ومتعلقات غير أصيلة من البطن الرابع، وهكذا إلى بطون أخرى، رعاية لأصل الدلالة اللفظية كمنطلق، وحجج ودلالات قرآنية أخرى كوسائل للتحرير والتوسعة»[1].

---

(1) الصادقي، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، ج1، ص 51 - 52.